المنظمة العربية للترجمة

إمانويل كَنْت

نقد مَلَكة الحكم

ترجمة:
غانم هنا

منتدى مكتبة الأسكندرية

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



المنظمة العربية للترجمة

إمانويل كَنْت

نقد مَلَكة الحكم

ترجمة

د. غانــم هنــا

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كَنْت، إمانويل
نقد مَلَكة الحكم/ إمانويل كَنْت؛ ترجمة غانم هنا.
478 ص. ـ (فلسفة)
ببليوغرافية: ص 471 ـ 473.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0481-1
1. علم الجمال ـ فلسفة. 2. العقل (منطق). 3. الغائية (فلسفة).
أ. العنوان. ب. هنا، غانم (مترجم). ج. السلسلة.
193

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة

بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot. org. lb - http://www. aot. org. lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
تلفون: 869164 ـ 801582 ـ 801587
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2005

المحتويـــات

الصفحة(*)

(*) يشير ترقيم الصفحات هنا إلى ترتيبها الوارد في أسفل الصفحة من النص.

الجزء الأول
نقد ملكة الحكم الجمالية

الجزء الثاني:

نقد ملكة الحكم الغائية

تنبيهات

ـ اعتُمدت في نقل الكتاب إلى اللغة العربية الطبعة الأصلية الثانية التي صدرت سنة 1793 والتي حققها فيلهلم فَيْشيدل ونشرها ضمن أعمال كَنْتْ الكاملة في دار نشر سوركامب في المجلد العاشر، الطبعة الثانية، فرانكفورت/م. 1977 وأشار فيها إلى فروقات بينها وبين الطبعة الأصلية الأولى (1790) والثالثة (1799). وقد وُضع ترقيم هذه الطبعة على هامش النص تسهيلاً للعودة إليها في الأصل الألماني.

ـ تمت الإشارة إلى الفروقات بين الطبعة المعتمدة والطبعتين الأخريين في إطار الهوامش المثبتة في أسفل الصفحات. علماً بأنه لم تتم الإشارة إلا إلى الفروقات ذات الدلالة على معنى وأسقطت الفروقات اللغوية البحتة.

ـ ما شدّد عليه المؤلف من ألفاظ أو جمل، جاء في النص العربي بالحرف الأسود البارز.

ـ ما ورد باللغة اللاتينية واليونانية وُضع بعد ترجمته بين قوسين.

ـ الهوامش التي هي من وضع المؤلف بقيت بترقيم متسلسل ضمن الأقسام. أما الهوامش التي تم الإشارة إليها بنجمة بين قوسين (*) فهي من وضع المترجم.

ـ تمت الاستعانة بمختلف المعاجم الفلسفية المختصة سواء كانت ألمانية، عربية، فرنسية، إنكليزية، أو إيطالية.

ـ تم الاستغناء عن اللجوء إلى «نحت» مصطلحات عربية جديدة أو تلك التي «نحتها» بعض من قام بترجمة نصوص كَنْتية.

ـ يشير القوسان اللذان على هذا الشكل [ ] إلى إضافة قام بها المترجم أما القوسان ( ) فهما من أصل النص.

ـ حرصاً على الأمانة للنص وعلى ألَّا يساق القارئ العربي نحو تأويلات قد تكون غريبة عمّا هو مقصود كَنْتياً ببعض المصطلحات اتبعت طريقة نقل المصطلح الألماني إلى أحرف عربية فقط مثل «ترانسندنتالي»، «نومنون»، «شيما»، «فينومينون» وفي بعض الأحيان اقتضى المعنى ألَّا تتمّ ترجمة المصطلح الألماني بمصطلح عربي واحد، هكذا مثلاً: Bestimmung (تعيين، تحديد، مصير)، Bewusstsein (وعي، شعور)، Verstand (فهم، عقل)، Wirklichkeit (الواقع، الواقع الفعلي، الحقيقة)، Gemuet (نفس، ذهن، عقل). ولكلمتي a priori وa posteriori في فلسفة كَنْتْ أهمية بالغة، وبما أنه لم يستخدم أياً منها بصيغة الصفة، فقد تم الاحتفاظ بها في صيغة **الحال**: **قبلياً وبعدياً** وقد وردتا في النص دوماً بشكل بارز كما في الأصل وكذلك في الترجمة.

مقدمة المترجم

أَحْيت المؤسسات الأكاديمية والفلسفية والعلمية في العالم ذكرى مرور مئتي سنة على وفاة إيمَّانويل كَنْت (1804)، فيلسوف كونيغسبرغ. وللسؤال عن الدافع وراء هذا الاهتمام جوابٌ أوَّل في «الثورة» التي أحدثتها فلسفته والتي وصفها هو نفسه بـ «الثورة الكوبرنيكية» في الفلسفة. فقد جاءت بعد حركة الإصلاح البروتستانتي وبعد أحداث الإصلاح الاقتصادي ـ المالي والصناعي ـ في القرنين السابع والثامن عشر في أوروبا. وتزامنت مع الثورة الفرنسية الكبرى (1789) فحلّت هي أيضاً في أساس تشكيل العصر الحديث الذي لم يتم تجاوزه حتى في القرن العشرين، على الرغم من ادعاءات الانتقال إلى «ما بعد الحداثة». ثم كان لفلسفة كَنْت ثانياً وقع الزلزال في ألمانيا أولاً حيث انقسم المفكرون وأصحاب القرار في السلطة الكنسية والسياسية إلى مناصر ومناهض، وتدفقت الدراسات والأبحاث بعد وفاة الفيلسوف حتى بلغت معدل بحث في كل يوم من أيام السنوات المئة والثلاثين الماضية. ولعل هذا الاهتمام يعود أيضاً إلى أن فكر كَنْت قد أقام قطيعة مع التيارات الفلسفية السابقة كافة، إذ جاء بفلسفة مدنية أبعدت عن نفسها ما رسا على الفكر الفلسفي من تراكمات، كان بعضها سلطة فكرية لجأت إلى الفكر اليوناني أو اللاهوتي أو التجريبي أو حتى العقلاني في حين اعتمد البعض

الآخر الشعور الفردي الرومنطيقي المباشر، أو اعتقادات صوفية جديدة نادت بإنقاذ الإنسان من جسده إن أراد نيل السعادة والخلاص من شقاء الدنيا.

ولهذا الاهتمام سبب ثالث يكمن في تأثير الفلسفة النقدية على بعض نواحي الحياة الثقافية ـ لاسيما الأدبية ـ في أوروبا، في الدفاع عن «التنوير» وحركات التحرر وشتى أشكال الانفتاح على قضايا الفن والذوق والعبقرية كانت خارج تأثير الفلسفة ثم أصبحت من صلب اهتمام الفلسفة الترانسندنتالية كما طرحها كَنْت وأتباعه من بعده.

ومما لا شك فيه أن ما سمي بـ «الفلسفة الألمانية» وأنتج نهج المنظومات الفلسفية المتكاملة قد أخذ انطلاقته من فلسفة كَنْت، وهذا ما يشهد به الناتج الفلسفي لكل من فخته وهيغل وشيلينغ وكذلك «الشباب» سواء كانوا من «اليمين» أو «اليسار» وأولئك الذين نادوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بـ «العودة إلى كَنْت» وسمُّوا «الكَنْتيون الجدد». ويلاحظ أيضاً أن معظم «ما بعد الحداثيين» في القرن العشرين لا يزالون يرجعون إلى كَنْت، فترانا نعثر في ثنايا كل بحث فلسفي على حضوره مرجعاً أو حكماً. فما الذي أحلَّ كَنْت في هذا الموقع المحوري؟ وما الذي يجعل الشاغل الجاد في الفلسفة يقول وحتى هذه اللحظة «بإمكانك أن تكون مع كَنْت أو أن تكون ضده لكنك لا تستطيع أن تتفلسف بدونه».

كَنْت في عصره

كتب يوهان هردر في الرسالة التاسعة والعشرين من كتابه **رسائل في سبيل تقدّم البشرية**[1]: «كان من حسن طالعي أن أعرف

(1) يوهان غوتفريد فون هردر (Johann Gottfried von Herder/ 1744-1803) =

فيلسوفاً، كان أستاذي. وفي سنوات ازدهاره كانت له حيوية الشباب، التي صحبته، في ما أعتقد، حتى خلال الشيخوخة. وكانت جبهته العريضة المصنوعة للتفكير مستقَرّاً لصفاء وسرور لا يمازجهما اضطراب، وكانت الكلمات الحافلة بأغنى الأفكار تتدفق من شفتيه، والمزاح والمُلح وانشراح الخاطر كانت كلها ملك يمينه وفي طاعته، وكانت محاضرته الغنية بالعلم شائقة، كل التشويق، وبالروح نفسها التي كان بها يفحص عن ليبنيتز [1716] وفولف [1754] وباومغارتن [1762] وكروسيوس [1775] وهيوم [1776] ويتابع قوانين الطبيعة التي وضعها كبلر [1630] ونيوتن [1727] وعلماء الطبيعة ـ كان أيضاً يتناول ما يظهر آنذاك من مؤلفات روسو [1778]، كتابه **إميل** و(قصته) **هلويزا**، وكذلك كل ما يصل إلى علمه عن اكتشاف في الطبيعة، وكان يقدِّر هذا كله ويعود إلى معرفته بالطبيعة والقيمة الأخلاقية للإنسان. وكانت علوم الإنسان والشعوب والطبيعة والتاريخ الطبيعي والرياضيات والتجربة هي الينابيع التي يروي منها محاضرته وحديثه. وما من أمر جديرٍ بالعلم لم يكترث له. ولم يجذبه أي تجمع أو فرقة أو حكم سابق أو شهرة ـ لم يجذبه شيء من هذا كله ضد توسيع الحقيقة وإيضاحها. وكان يحثُّ بلطفٍ ويبعث على التفكير الشخصي، وكان الاستبداد بالرأي غريباً عن روحه. وهذا الرجل، الذي أذكره بأكبر امتنان وتبجيل هو: إمانويل كَنْت؛ وإن صورته تتجلى أمامي بسرور».

عرف رسّام هذه الصورة كَنْت واختلف معه في ما بعد، لمَّا أبدى كَنْت رأيه في كتاب لهردر فلم يَرُق الأمر لهذا الأخير وأدار

= أحد كبار مفكري وأدباء عصره ومن زعماء حركة «العاصفة والاندفاع» (Sturm und Drang) الأدبية. وقد وردت هذه الرسالة في كتابه *Briefe zur Beförderung der Humanität*، الذي نشر عام 1795؛ اقتطف منها عبد الرحمن بدوي هذا المقطع وقام بترجمته في كتابه: **إمانويل كنت** (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977)، ص 41-42.

ظهره للفلسفة النقدية لكنه لم يعلن الحرب على كَنْت الفيلسوف والإنسان والأستاذ. وقد حاول خصوم كثيرون للفلسفة الجديدة الطعن فيها وبذلوا الجهود لإظهار خطورتها والاستعانة بالسلطات الدينية والسياسية للوقوف في وجهها، لكن أحداً من معاصريه لم يمسّ بإشارة شخصَه ولم يجرؤ على تفسير بسيكولوجي مستمد من معطيات سيرته الذاتية معتداً بشرح فلسفته كما سيفعل البعض بعد المد الذي عرفته علوم أو شبه علوم من هذا النوع حينما أعيدت جذور الموقف الأخلاقي من قبل البعض إلى تربية تَقَويَّة[2] بتأثير من الأم وفسر ما سمي «تشدداً» أو تزمّتاً في عمق فكره الأخلاقي إلى أنه ترجمة وصدى لنفسية معقدة، ظهرت ـ كما يُزعم ـ في سلوكه وتفاصيل حياته ومنها الدقة في تنظيم نهاره، والصرامة في مواقفه، وعدم زواجه، وحساسيته المفرطة تجاه النقد أو عدم انحيازه لأي فرقة أو جماعة. وانتشرت في كتب تاريخ الفلسفة صورة إنسان بارد الشعور، مكفهرّ الوجه والقلب، لا يعرف للمتعة مكاناً وكأني به واعظاً يهدّد كل ضمير بعصاه الأخلاقية.

أما المعطيات الموضوعية والوثائقية فتظهر صورة مناقضة لهذا كله إذا انجلى عنها التشويه الذي لحق بها فتعود إلى ألوانها الأصلية التي تركها تلاميذ وأصدقاء وضيوف كَنْت لا بل بعض أعدائه أيضاً، في شهاداتهم عليه وعلى عصره. وسوف نرى في فقرة لاحقة أن ما سمي «تشدداً أخلاقياً» في فلسفته لم يكن ثمرة تربية أو أجواء أو طبيعة، إنه في حقيقته ليس تشدداً بل مجرد توافق وانسجام بين الفكر والسلوك، أظهره في كتاباته الفلسفية النقدية وفي قناعة لم يلوِ صرامة منطقها واستقامتها إرضاء سلطة أو تجنُّب عقاب أو تسامح سطحي يخضع ويريد إخضاع القيمة للواقع و«ما يجب أن يكون» لـ «ما هو قائم».

---

(2) تقويَّة (Pietismus) عقيدة ومذهب تعبُّد لدى بعض الفرق البروتستانتية التي تقول بالتقشُّف وكهنوت كل مؤمن.

عاش كَنْت ملء حياة اجتماعية غنية من دون أن ينضمَّ إلى تنظيم يسهِّل له ذلك فيما عدا أنه ينتمي إلى الكنيسة اللوثرية بحكم انتماء أسرته إليها. لقد عرف أنه ابن سرَّاج وأن والدته ابنة سراج أيضاً. لقد عاش طفولته في عوز المهنيين البسطاء، كثيري الأولاد ـ بقي أخ وثلاث أخوات على قيد الحياة من أصل تسعة أفراد ـ ولقي رعاية القس الواعظ في الكنيسة الذي حينما أصبح مديراً لثانوية مشهورة في كونيغسبرغ، أدخله إليها ومن ثم التحق بجامعة ألبرتينا لدراسة المنطق والميتافيزيقيا. وكان يقتات بما يجنيه من وراء عمله في إدارة مكتبة أستاذه ومن لعب الورق والبيليياردو. كانت والدته قد توفيت وهو في الثالثة عشرة من العمر، ولما توفي والده سنة 1746 وجد أن عليه مساعدة أسرته فتوقف عن الدراسة وباع كتبه وعمل مدرساً خصوصياً لدى بعض الأسر الثرية في المدينة وريفها. ولما كان يتابع الدراسة في أوقات الفراغ استطاع أن يُعدّ رسالة ماجستير وتقدم بها إلى جامعته سنة 1755 ونال درجة الدكتوراه والتأهيل ثم التحق مدرساً جامعياً ليعيش من مكافأة الساعات التي كان يلقي فيها دروساً في الفلسفة والعلوم والرياضيات معتمداً الملخصات المقرَّة ويدوّن عليها الشروحات والتعليقات والملاحظات، الأمر الذي يفيد بمتابعة تطوره العلمي والفلسفي. وبعد خمس عشرة سنة من التحاقه بهيئة التدريس حصل على كرسي الفلسفة (1770) وكانت قد ذاعت شهرته بانتشار مؤلفاته[3] والإقبال على محاضراته الجامعية حيث تجلت فيه صفة

---

(3) وضع كنت في هذه الفترة مؤلفات عدة في هذه المواضيع، منها: «Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidato» (1755)،

وقد ناقش هذه الرسالة في جامعة كونيغسبرغ ونال شهادته الأكاديمية.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem Mechanichen Ursprung de Ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen Abehandelt (1755); *Geschichte und Naturbeschreibung der Merkwürdigen Vorfaelle des Erdbebens, Welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen Groβen Theil der Erde Erschüttert hat,* =

العالِم والمعلِّم: التواضع المؤسَّس على العلم. ويشهد أحد تلاميذه بذلك حين يقول: «لقد كان معلِّماً في جامعتنا. وبكل المعلومات التي تتعلق بالمادة التي يدرسها ومع التواضع الجمّ كان يظهر في قاعة المحاضرات. وكان يذكِّرنا دوماً بأنه لا يريد أن يُعلِّم الفلسفة، بل التفلسف والتفكير، إلخ... ويبدي عن عمق في محاضراته، عمق مقرون بالسحر والعرض الشائق. ولم يلجأ أبداً إلى التهكُّم أو السخرية بزملائه في التدريس، ولم نره أبداً بأعيننا، نحن الذين صحبناه عدة سنوات، يسلك طريقاً منحطاً ابتغاء انتزاع التصفيق. كان يحاضر من دون أن يلتزم بالملخص الذي وضعه للمحاضرات، وأحياناً كان يحاضر من دون أن يفتح أمامه كراسة، في المنطق، والميتافيزيقيا، والأخلاق وغيرها (...) وأضاف إلى ذلك في ما بعد محاضرات في الجغرافيا وعلم الإنسان»[4].

لقد وجد البعض في إعراض كَنْت عن الزواج باباً لتأويلات وتخمينات أبعدتهم عن التذكر بأن فلاسفة كثيرين لم يتزوجوا أيضاً، مثل أفلاطون وديكارت وليبنيتز وهوبس ولوك وهيوم، إلخ... وقد حُفظت شهادات عدة عن أنه لم يكن رافضاً للزواج رفضاً باتاً، بل إنه أحب وعشق وفكر بالاقتران، لكنه لم يكن ليأخذ قراراً في موضوع حياتي مهم كهذا. يقول أحد أصدقائه: «حسبما أعلم، أبدى كَنْت عن عزمه الحادّ على الزواج في مرتين: في الأولى منهما تعلَّق الأمر بأرملة رقيقة جميلة أجنبية [أي ليست من مدينته] كانت تزور أقاربها ههنا [كونيغسبرغ] ولم يُنكر كَنْت أن هذه السيدة كان يودُّ أن يعيش معها، لكنه فكَّر في الدخل والتكاليف، فراح يؤجل القرار يوماً إثر يوم. ثم إن هذه السيدة

= وهو الزلزال الذي دمَّر مدينة لشبونة وراح ضحيته ثلاثون ألف إنسان؛ و *Der Einzig Moegliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763); *Beobachtungen ueber das Gefuehl des Schoenen und Erhabenen* (1764); *Traeume eines Geistersehers erlaeutert durch Traeume der Metaphysik* (1766).

(4) بدوي، **إمانويل كنت**، ص 40.

الجميلة قامت بزيارة أصدقاء لها في الجبال وهناك تزوجت برجل آخر. وفي المرة الثانية جذبته آنسة جميلة من وستفاليا، كانت مرافقة سفر لسيدة نبيلة لها أملاك في بروسيا [الشرقية]. واجتمع كَنْت بالفتاة في اجتماعات، وكانت رقيقة وتحسن القيام بشؤون البيت، وأبدى كَنْت تعلقه بها، لكنه تردد كثيراً في التقدم إليها برغبته، حتى إنه فكَّر في الذهاب إلى زيارتها لما كانت قد غادرت [بروسيا] ووصلت إلى حدود وستفاليا. ومنذ ذلك الوقت لم يفكر في الزواج»[5].

كتب بوروفسكي، التلميذ الذي رافق كَنْت حتى آخر لحظة من حياته، سيرة ذاتية لمعلمه عرضها عليه قبل وفاته بأسابيع فوافق عليها فقام التلميذ بنشرها بعد وفاة معلِّمه بوقت قصير. يقول بوروفسكي: «لكن لماذا لم نرَ كَنْت مربوطاً برابطة الزواج؟ هذا سؤال طالما ألقاه في حياته العليةُ والأدباء والأصدقاء، وحتى أولئك الذين بقوا له غير مكترثين. وحينما كان يلقى عليه هذا السؤال، خصوصاً في السنوات الأخيرة من حياته، لم يكن يتلقاه بقبول حسن، بل كان يغيِّر مجرى الحديث، ويرى أن ذلك إلحاح في تفقد شؤونه الخاصة، وكان ذلك على حق، ويطلب إعفاءه من السؤال عن مسائل زواجه. لكن هل لم يعشق كَنْت أبداً (...) وهل كان يؤمن بمبدإ معين في هذا الموضوع؟

بلى! بلى! لقد عشق كَنْت وأنا أعرف سيدتين (ولا أهمية لذكر اسميهما) جذبتا إليهما قلبه وهواه. لكن ذلك لم يكن في عهد الشباب، حيث يقرر المرء بسرعة ويختار عاجلاً مندفعاً. لكنه فكَّر طويلاً وتردد في طلب الزواج ـ وما كان طلبه سَيُرَدّ ـ وهنالك سافرت إحداهما إلى منطقة بعيدة، والأخرى اقترنت برجل أمين، كان أسرع من كَنْت في اتخاذ القرار وطلب يدها.

---

(5) المصدر نفسه، ص 44.

لقد كانت حياته (ولا أحسب أحداً من أصدقاء شبابه يجادلني في هذا) حياة عفة وطهارة بأدق معنى، لكنه مع ذلك لم يكن عدواً للجنس الآخر. لقد كان يستمتع بالحديث والحضور مع المثقفات من النساء؛ [...] لكن إذا أرادت امرأة أن تذكّره بـ **نقد العقل المحض** أو أن تحدثه في الثورة الفرنسية ـ وهو موضوع كان يحب الحديث فيه في اجتماعات الرجال ـ فإنه كان ينصرف عنها»[6].

وبين رسائل كَنْت المحفوظة ـ منه وإليه ـ رسالة وحيدة تظهر موقفه من شؤون الحب، يرى البعض أنها تعبّر عن براءة سجيته بينما يرى فيها آخرون سذاجة مفرطة. فقد لجأت إليه شقيقة أحد تلاميذه تستنجد برأيه في أزمة وقعت فيها بعد أن سلّمت نفسها لمن أراد خطبتها ثم أهملها وتزوّج من أخرى. ولما كانت قد وصفت وضعها اليائس مستغيثة به «كما يستغيث المؤمن بإلهه طالباً العون والعزاء أو القرار بالذهاب إلى الموت»، أجاب كَنْت بصفحات عن الواجب الأخلاقي وقيمة الندم عن الخطيئة والميل الطبيعي ومقاومته وختم رسالته بالقول: «في هذا سوف تجدين، يا صديقتي العزيزة، كما جرت العادة أن يقال في الوعظات الكنائسية، عبرةً وجزاءً وعزاء. وإنني أطلب منك أن تتوقفي مدة أطول أمام العبرة، لأنه بمجرد ما تحقق تأثير الأمرين الآخرين ستعود، بالتأكيد وبدون الحاجة إلى شيء آخر، السعادة بالحياة»[7].

ولا تخلو آلاف الأوراق التي خلّفها كَنْت من بعض ما يُثبت أن لطف تعامله مع النساء لم يكن مجرد تملّق بل تميَّز بالصدق

---

(6) المصدر نفسه، ص 45-46.

(7) Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Philosophische Bibliothek; Bd. 52 a/b, Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer, 2. erw. Aufl. (Hamburg: Felix Meiner, [1972]).

والاحترام وأظهر ميلاً طبيعياً نحوهن. فحينما نقرأ دعوة إحداهن إلى لقائه، حيث تقول: «وإني أبعث إليك بقبلة، وأرجو أن يبقى الهواء متعاطفاً، حتى لا تفقد القبلة حرارة عاطفتها»[8]، فهل يبقى لنا أن نصفه بالمتقشف المتزمّت؟! وأمامنا في شهادة إحدى نبيلات المدينة ـ وقد كان كَنْت صديقاً لعائلتها على مدى ثلاثين سنة ـ وثيقة عن واقع طبعه وسلوكه. فلما بلغها نبأ وفاته كتبت تقول: «هذا الذي دفع طريقتنا في التفكير دفعة هائلة، قد فارق الحياة. إني لا أعرفه من خلال مؤلفاته، لأن تفكيره الميتافيزيقي يتجاوز نطاق قدرتي على التفكير. ـ لكني أذكر له أحاديثه الرائعة أثناء الاجتماع به، هذا الرجل الشهير، وكنت أتحدث يومياً مع هذا الرجل اللطيف المعشر في بيت ابن عمي الكونت فون كيزرليخ في كونيغسبرغ. وقد ظل طوال ثلاثين عاماً صديقاً لهذا البيت، (...)، رأيته هناك يتحدث حديثاً شائقاً لطيفاً، بحيث لا يستشعر الإنسان فيه ذلك المفكر ذا الفكر التجريدي، الذي أحدث مثل هذه الثورة في الفلسفة. لقد كان أحياناً في أحاديثه في الجماعة يُلْبِس الأفكار المجردة بلباس محبَّب، وكان يميز بين الأفكار بوضوح. وكان المزاح الشائق طوع أمره ـ وأحياناً كان يقابَل حديثه بالتهكم الخفيف، وكل ذلك يعبِّر عنه بسحنة جافَّة تماماً»[9].

ومن الدلائل المؤشرة على أن عدم ارتباطه بعلاقة زوجية ليس ليعلَّل بالتقشف أو بالعجز أو كما يحلو لبعض من لم يفهم كَنْت ببغض للجنس الآخر أو بنظرة دونية إليه. لقد أجاب عن سؤال أحدهم حول عدم زواجه وكان قد بلغ الخامسة والسبعين بروح النكتة المعروفة لديه: «عندما كنت في حاجة إلى زوجة، لم

(8) بدوي، المصدر نفسه، ص 49.

(9) المصدر نفسه، ص 46-47.

أكن قادراً على إطعامها، وعندما أصبحت قادراً على إطعام زوجة، لم أعد في حاجة إليها»[10]. فإن لم يكن هذا القول إشارة إلى واقع حقيقي، إلا أنه لا يتيح تأويلاً بأن كَنْت كان ينظر إلى المرأة باستخفاف. ورأيه في موضوع الزواج واضح حيث يقول: «هو ارتباط بين شخصين مختلفي الجنس غايته التملك المتبادَل المستديم لخصائصهما الجنسية»[11] وأنه ينبغي في الحياة الزوجية «أن يكون الزوجان مثل شخص معنوي واحد، يحيا ويسلك بفضل عقل الرجل وذوق المرأة»[12].

ولعل في حادثة ذكرها كاتب سيرة حياته ما يعلمنا بتقديره للزواج والصداقة معاً. كانت تربطه علاقة صداقة بإحدى شخصيات الإدارة المدنية في المدينة يدعى ياكوبي؛ وقد تزوج هذا الأخير من فتاة في سنّ الثالثة عشرة حظيت بكثير من الإعجاب في المجتمع. وكان شخص تربطه بكَنْت علاقة صداقة قوية منذ سنوات، يتردد على هذه الأسرة. وانتهى الأمر بأن طلقت المرأة زوجها واقترنت بالسيد غوشن فساءت العلاقة بين الصديقين ورفض كَنْت كل الدعوات لزيارة بيت صديقه وقطع علاقته به. وفي هذا يقول أحد تلاميذه الذي أرخ في رسائل حياة كَنْت: «إنه لم يدخل هذا البيت، احتراماً للرجل الأول الذي ظل كَنْت على صداقة متينة به. لقد رأى من غير المقبول ولا اللائق أن يظل مع كلا الرجلين على علاقة صداقة واعتقد أنه سيحرج الأول ويبارك فعل الثاني لو أنه قبل الدعوة أو ظل صديقاً لغوشن»[13].

وتزداد صورة كَنْت وضوحاً لدى اطلاعنا على بعض تفاصيل

---

(10) المصدر نفسه، ص 51.

(11) البند 24 من كتابه: Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Kingsberg: F. Nicolovius, 1797).

(12) بدوي، المصدر نفسه، ص 51.

(13) المصدر نفسه، ص 49.

حياته اليومية لاسيما حينما نقرأ على لسان معاصريه أنه لما اقتنى بيتاً خصص فيه قاعة للتدريس ـ وكان هذا معهوداً في عصره ـ وبدأ حياة اجتماعية نشطة فقد كان يدعو إلى مائدته يومياً ضيوفاً من سيدات وشخصيات من علية القوم يتراوح عددهم بين الاثنين والثمانية وكان يقوم بخدمتهم وبطهي بعض الأطباق بنفسه، مما حمل عمدة مدينة كونيغسبرغ على مداعبته بالقول: «متى تكتب لنا نقد فن الطهي؟!» ولم تكن هذه الحياة لتقلعه عن متابعة نظام يومه الثابت: النهوض من النوم الخامسة صباحاً، نزهة الساعة الرابعة والركود إلى النوم الساعة العاشرة مساء ـ تتخللها أوقات للقراءة والكتابة والتدريس. وهذا ما أعطاه فرصة لتأليف الكتب والمقالات العديدة التي نشرها والإجابة عن رسائل كانت تأتيه من مختلف أنحاء ألمانيا. وقد ساعد هذا «التشدد» في السهر على الوقت وساعات التأمل والكتابة في تشييد منظومة فلسفية متماسكة أعطاها اسم «الفلسفة النقدية» ونشرها في الثلاثية الشهيرة: **نقد العقل المحض** (1781)، **نقد العقل العملي** (1787) **ونقد ملكة الحكم** (1790) إلى جانب مؤلفات هي من دون شك من صميم تلك المنظومة: **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق** (1785)، **الدين في حدود العقل وحده** (1793)، **علم الإنسان من الناحية العملية** (1798)، إلى جانب مقالات وردود ومراجعة لكتب «النقد» قام كَنْت بإعدادها للطبعات التالية (**نقد العقل المحض** 1787 و1790، **ونقد ملكة الحكم** 1793 و1799).

ولكل جامعي في مسيرته الأكاديمية أتباع وخصوم ولاسيما أن فيلسوف كونيغسبرغ قد أثار العديد من الإشكاليات على مختلف الصعد الفكرية والدينية والسياسية والثقافية. نعم، إنه لم يعرف النفي أو السجن أو العقوبات المادية وحرق كتبه، لكنه عانى الكثير من زملائه داخل الجامعة وفي إدارات الدولة ومراكز القرار الدينية وذلك بوقوفه في وجه ما اعتبره لا يخدم مصير

الحرية والإنسان والإنسانية، فقال رأيه واضحاً ولم يتراجع عما اعتبره متوافقاً مع فلسفته ومنطقه. ولما كانت الآراء تنتشر بشكل خاص عبر الدروس الجامعية والمراجعات والسجالات التي تطبع على صفحات المجلات العلمية ـ وكانت كثيرة وواسعة الانتشار في ذلك الوقت ـ ولما كانت أعين الدولة ورجال الدين ساهرة على ألَّا تُمسّ سلطتها أو عقيدتها، تعددت المواقف من «الفلسفة النقدية» وراح المؤيدون ينشرونها بعد أن وجدوا «أن نقد كَنْت قد بدأ به عصر جديد في الفلسفة وثورة لا تزال في أوائلها»[14]، في حين وجد آخرون أن «السادة الشباب قد أصيبوا بالحمَّى الكَنْتية وراحوا يتعبدون الحذلقات الكَنْتية» ويعلن الأستاذ صاحب هذا القول: «يا كَنْت! سأكون شوكة في لحمك، وأنتم أيها الكَنْتيون سأكون طاعوناً لكم»[15].

أما المعجبون والمتحمسون فكُثر، وعلى رأسهم رينهولد (K. L. Reinhold/ 1828) أستاذ الفلسفة في جامعة يينا (Jena) الذي كتب مقالات عدة بعنوان «رسائل عن الفلسفة الكَنْتية» في مجلة **المركور الألماني** (1786ـ1787)، حملت كَنْت على شكره لأنه استطاع أن يعرض فلسفته الجافة من دون أن ينال من عمقها وطلب منه أن يستمر في عرضها وإكمالها (رسالة كَنْت إلى رينهولد في 1ـ12ـ1789). ووُجد أيضاً كَنْتيون أصليون وقعوا في خلاف معه، كان أشهرهم فخته (Johann Gottlieb Fichte/ 1814) أستاذ الفلسفة في جامعة يينا، الذي قام بزيارة كَنْت (1791) وأقر بأن «النقد» هو الذي رفع الغشاء عن عينيه فكتب بعد الزيارة **محاولة نقد كل وحي** (1792) وأهداه لكَنْت. وظهر الكتاب وقد سقط اسم المؤلف، وشاع الظن بأن كَنْت هو كاتب الكتاب، ولما أعلن عن اسم المؤلف الحقيقي ذاعت شهرة فخته واستدعي أستاذاً

(14) المصدر نفسه، ص 53 و54.

(15) المصدر نفسه، ص 55-56.

إلى يينا (1793) خلفاً لرينهولد. ورأى الأستاذ الشاب أن من واجبه إكمال فلسفة كَنْت، وتبادلا الرسائل حول قضايا فلسفية عديدة، وأخذ فخته مواقف حاسمة حتى في شؤون سياسية ودينية لم يخض فيها الأستاذ الكبير، فأدلى إلى زميله الشاب بنصيحة (1797) أن يستغل موهبته في العرض الشعبي للفلسفة الترانسندنتالية، مما زاد في إصرار هذا الأخير على الاستمرار في طريقته الخاصة إلى أن وقعت القطيعة بينهما (1799) مع إعلان كَنْت أن فخته «صديق» زائف بل وغدَّار خبيث. ورد فخته على صفحات مجلة **يينا** الأدبية حيث نشرت آراء كَنْت، بجواب في غاية الاعتدال، لكنه أرسل رسالة خاصة إلى الفيلسوف شيلينغ (F. W. J. Schelling/ 1854) يؤكد فيها أن فلسفة كَنْت هي محض هراء (totaler Unsinn) وأخرى إلى رينهولد يقول: إن كَنْت هو «ثلاثة أرباع عقل»[16] (Drieviertelscopf).

وإلى جانب انتشار الفلسفة الكَنْتية، وبتأثير منها، نشطت حركة «التنوير» بين المفكرين والأدباء وبعض الأوساط في إدارة الدولة، وخاصة أن حكم الملك فريدريخ الثاني «المستبد المستنير» في بروسيا (من 1740 حتى 1786) قد شجع العلم والثقافة وحرية الرأي. وبعد أن تولَّى ابن أخيه، فريدريخ فيلهلم الثاني، العرش في برلين (1786ـ1797) بدأت حملة ضد التنوير وحرية الفكر وانتشرت الرقابة في أرجاء المملكة وكان كَنْت أبرز من استهدفتهم هذه الحملة وصدر مرسوم ملكي يمنعه من الاستمرار في الكتابة والنشر (1791). لكنه لم يتوقف عن الكتابة ووصل الأمر بالناشرين إلى رفع التماس إلى الملك وطلب عرض بعضها على مجلس الوزراء. ولما نشر كتاب **الدين في حدود العقل فقط** (1793) وأعيد طبعه في السنة التالية، صدر قرار من مجلس

---

(16) المصدر نفسه، ص 63-64.

الوزراء مخاطباً الفيلسوف: «ونحن نرجو لك الحسنى، لأنك لا بد تدرك كم أنت مسؤول أمام واجبك بوصفك معلماً للشباب، وأمام واجباتنا وأغراضنا الوطنية المعروفة جيداً. ونرجو من سيادتك الشريفة أن تتحلَّى بالمسؤولية الواعية، ونأمل منكم ـ تجنباً لعدم رضانا العالي ـ ألّا ترتكب أمراً من تلك الأمور، بل تستخدم مكانتك ومواهبك ووفقاً لما يمليه واجبك ـ في تحقيق نوايانا الوطنية، وإلَّا فإن استمرارك في هذا الطريق سيؤدي بنا حتماً إلى اتخاذ اجراءات غير مرضية لك»[17].

ردَّ كَنْت على الرسالة الملكية بجواب نشره في مقدمة مؤلّفه **النزاع بين الكليات الجامعية** (1798) يفنِّد فيه التهم الموجهة إليه وكان سبق وعبَّر عن موقفه بالقول: «إن إنكار واستنكار ما يقتنع به المرء أمر مهين دنيء؛ لكن السكوت في حالة كهذه هو واجب المحكومين، وحتى لو كان كل ما يقوله الإنسان صحيحاً فليس من الواجب أن يصرِّح بكل الحقيقة علانية»، فلزم الصمت في كل ما يتعلق بالموضوعات الدينية وأعلن طاعته لصاحب العرش. ويقول عبد الرحمن بدوي، الذي قدَّم للقارئ العربي معظم وثائق وتفاصيل سيرة كَنْت في كتابه المرجع لهذا الجزء من المقدمة: «حقاً إن هذا موقف لن يدخله في زمرة شهداء حرية الفكر؛ ولكنه أيضاً لا يشينه، لأنه لم يتراجع عن رأيه، ولم ينافق السلطة، ولم ينقلب على ما اعتقد أنه الحق. كل ما هنالك هو أنه آثر الصمت، وانسحب من ميدان البحث الحر في الأمور المتعلقة بالدين، وكان شعاره في سلوكه هذا هو: لا أقول إلا ما أعتقد أنه حق، ولكني لا أصرِّح بكل ما أعتقد أنه حق»[18].

---

(17) المصدر نفسه، حيث جمع المؤلف تفاصيل هذه المرحلة في الصفحات 65-66 منه، وله الفضل في توثيق معظم ما ورد هنا حول حياة كنت.

(18) المصدر نفسه، ص 87-90.

ثم جاء الملك الجديد، فريدريخ فيلهلم الثالث (1797) فألغى لجان الفحص والرقابة وأعلن بوجه وزير الدولة للعدل وإدارة الشؤون الدينية: «أنا نفسي أحترم الدين وأتَّبع تعاليمه عن طيب خاطر، وليس بودي أن أحكم شعباً ليس له دين؛ لكنني أعلم أيضاً أن الدين أمرٌ من شأن القلب والشعور والاعتقاد الشخصي ويجب أن يظل كذلك، لا أن يصبح بالقهر والإكراه، أمراً خاوياً من المعنى، إن كان له أن يقوِّي الفضيلة والاستقامة. والعقل والفلسفة يجب أن يكونا للدين صاحبين لا يفترقان عنه، فبذلك يتوقى الدين نفسه دون أن يكون في حاجة إلى سلطة أولئك الذين يريغون إلى أن يفرضوا تعاليمه على القرون المقبلة، وأن يلزموا الأجيال المقبلة بما يرون الآن من تصورات»[19].

تلقّى كَنْت أثناء هذه الأزمات، وقبلها أيضاً، دعوات من جامعات أخرى تطلب إليه الانضمام إلى أساتذتها، وحصل على عضوية العلوم الملكية في برلين، وآثر البقاء في مدينته وجامعته حيث أصبح عميداً لكلية الآداب خمس مرات ومديراً للجامعة مرتين وعضواً دائماً في مجلس الجامعة. وقد عمل البعض على جرِّه إلى الاستقالة، فرفض ذلك، ورفضت الوزارة البروسية أيضاً طالما لم يطلب هو نفسه إنهاء خدمته، وهذا ما فعله في بداية العام الدراسي 1801.

وكان موقف كَنْت من الثورة الفرنسية (1789) الأكثر تعبيراً عن حقيقة تقييمه للأحداث السياسية في عصره. واشتد حماسه لها لما رآه في مبادئها من توافق مع مطالب فلسفته؛ ومع أن حماسه قد فتر أمام التحولات الدموية التي جرَّت الثورة نفسها إليها وراحت «تأكل بنيها»، إلا أن كَنْت بقي وفياً للقيم التي كان هو ـ وقبله كثيرون من ممثلي «عصر الفلسفة» الفرنسي (مثل ديدرو/ 1784) وفولتير (1778)

---

(19) المصدر نفسه، ص 90.

وروسو (1778) الذين أحسن قراءتهم ـ مؤمناً بها. وقد شاركه في ذلك كتّاب وأدباء ومفكرون ألمان من أمثال الشاعر شلّر (1805) وهردر (1803) وفخته (1814)، وكثيرون غيرهم، وكلهم مجمعون على صحة وعدالة الثورة نظراً لمبادئها السامية: الحرية، والإخاء، والمساواة. وكتب يقول: «مثل هذه الظاهرة لا يمكن أن تنسى، إذ هي كشفت في الطبيعة الإنسانية عن استعداد للعمل لما هو أفضل [...] لأن هذا الحادث هو من العظمة ومن الارتباط الوثيق بمصالح الإنسانية ومن سعة التأثير في العالم بكل أجزائه، إلى حدّ أنه ينبغي أن تذكّر به الشعوب في الظروف المناسبة، وعند المحاولات الجديدة من هذا النوع»[20].

ويظهر انسجام كَنْت مع نفسه في الشؤون السياسية موقفه من الأمة الإنكليزية التي قرأ لبعض شعرائها وأدبائها وفلاسفتها (لاسيما لوك (1704) وشفتسبري (1713) وهيوم (1776)) وأعجب بهم، لكنه هاجم دستورها وسياستها الاستعمارية بالقول: «إن الأمة الإنكليزية، منظوراً إليها بوصفها شعباً، هي كلٌّ من الناس جدير بكل تقدير في ما يتعلق بعلاقات أبنائها ببعضهم البعض. لكنها بوصفها دولة في مقابل دول أخرى فإنها أكثر دول العالم فساداً وطمعاً في التسلّط على الآخرين وأشدها تحريضاً على إشعال الحروب فيما بينها». وقد تمنى أن تصبح إنكلترا بعد هزيمتها جمهورية وقال في تصريح شديد اللهجة: «إن الإنكليز هم في جوهرهم أسفل أمة في العالم. إن العالم كله هو في نظرهم إنكلترا، وسائر البلاد والناس ليسوا إلا أتباعاً لهم ورعية ومتاعاً لهم (...) وهذا كله يجعل الإنكليز يستحقون البصق عليهم. وإني لأرجو أن يُحطَّم كبرياؤهم»[21]. وقد دفع بكَنْت إلى مثل هذا التصلّب اعتقاده بأن الديمقراطية هي التي تستطيع أن تحقق الحرية

(20) المصدر نفسه، ص 104.

(21) المصدر نفسه، ص 97-98.

والمساواة على أحسن وجه وأن تقف بوجه الطغاة، وعنده أن «الإنسان الخاضع لغيره لم يعد إنساناً»[22].

بتاريخ 8/ 10/ 1803 أصابته نوبة قلبية فلازم الفراش طيلة أربعة أيام ثم نهض وكان يتناول الطعام مع زائريه. لكن قواه بدأت تتلاشى قليلاً فقليلاً، وليلة 11ـ12/ 2/ 1804 صحبه أحد تلاميذه، وفي الساعة العاشرة من صباح اليوم الثاني عشر سمعه يهمس بآخر كلمة: «حَسَن» (Es ist gut) وأغمض عينيه. ويقول مرافقه: «كان موته توقفاً للحياة، لا فعلاً عنيفاً للطبيعة»[23]. وودَّعت مدينة وجامعة كونيغسبرغ فيلسوفها في مأتم مهيب، ودفن في «قبو الأساتذة» في مقبرة الجامعة من دون أية مراسم دينية، وبعد أن نقل رفاته مراراً بسبب تقلُّب الأحوال أنشئ له ضريح في سنة 1924 بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاده ونقشت العبارة الشهيرة من خاتمة **نقد العقل العملي**: «شيئان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في صدري».

نشأة نص «نقد مَلَكة الحكم» وتطوّره

صدرت أثناء حياة كَنْت ثلاث طبعات لنص «النقد الثالث» (1790، 1793، 1799). وما إن انتشرت الطبعة الأولى حتى طلب الناشر من المؤلف إعداد الثانية التي أجرى عليها تعديلات وأضاف توضيحات وقام بتصحيحات أخطاء مطبعية كثيرة، وكان ذلك ـ إلى جانب انشغاله بأعمال إدارية والتأليف والتدريس ـ سبباً في تأخر ظهورها، في حين لم تحمل الطبعة الثالثة فروقاً ذات أهمية عن سابقتها.

---

(22) المصدر نفسه، ص 94.

(23) المصدر نفسه، ص 29-30.

أعدَّ كَنْت لهذا «النقد» مدخلاً مسهباً، لكنه لم ينشره في أي من الطبعات الثلاث المذكورة بحجة أن «اتساعه» لا يتناسب مع حجم النص، فوضع مدخلاً آخر وأعطى الأول لأحد أتباعه الذي كان يُعدُّ طبع **مستخرجات من مؤلفات كَنْت النقدية** وقد نشر مقتطفات منه عام 1794 ووضع عنواناً بحسب ما ارتأى هو للمدخل الأول: «في الفلسفة بعامة» وزوَّده كرخمان (Kirchman) بعنوان ثانوي لتصحيحه: «من أجل مدخل إلى نقد مَلَكة الحكم»[24]، وهكذا درج في معظم أعمال كَنْت الكاملة.

ويعود اهتمام كَنْت بعدد من القضايا التي سوف يعالجها هنا إلى سنوات سابقة حتى على مرحلة «النقدين» الآخرين. فهو يطرح طرحاً أولياً قضية الغائية في **التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء** لسنة 1755 وتَظهر في عنوان كتاب نشره سنة 1764 قضية السامي والجميل (**ملاحظات حول الشعور بالسامي والجميل**)، وفيه ملاحظات كثيرة حول الموضوعين لكنه كان بمثابة معلومات التقطها الفيلسوف وعرضها برقَّة شعور خصبة بالإيماءات، وهي، وإن جاءت في معظمها بشكل تعليقات على الكثير مما كان يطالعه ويستنتجه من قراءاته لدراسات نفسية وأنثروبولوجية وأخرى تاريخية، إلى جانب كتب الرحلات ووصف عادات الشعوب مع ما توفَّر له من أعمال في تاريخ الفن وأطروحات في علم الجمال ـ

---

(24) تضيف بعض الطبعات والترجمات نص هذا المدخل أو مقتطفات منه. غير أن كنت قد أصرَّ على عدم نشره كمدخل للكتاب في الطبعات الثلاث التي صدرت أثناء حياته. وقد أعطاها لأحد أتباعه «ليستخدمها كما يرى ذلك مناسباً» (رسالة إلى بك (Beck) بتاريخ 4/ 12/ 1792). وكتب مدخلاً آخر وهو الذي تمت ترجمته هنا، علماً بأن بعض من يقوم بنشر أعمال كنت الكاملة يخصص للمدخل الأول مجلداً منفرداً، انظر: Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Philosophische Bibliothek; Bd. 39b, Hrsg. G. Lehmann (Leipzig: Verlag von F. Meiner, 1927).

وظهرَ ما نشره بك بعنوان «Über Philosophie Überhaupt»، وأضاف كرخمان مصححاً: «Zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft».

خاصة في إنكلترا وألمانيا ـ إلا أنها ازدادت إلحاحاً حينما أصبح واجباً عليه أن يعالج في منظومته الفلسفية قضايا لم تكن لتتّسع لها المعرفة والأخلاق في مجالي العقل النظري والعملي. وأصبح هذا الاهتمام بارزاً في محاضراته في المنطق (العام الدراسي 1771/ 1772)، كما تشهد أوراق تدريسه الجامعي؛ وهذا ما أكده هو في رسالتين إلى أحد أتباعه في جامعة يينا (7/ 6/ 1771 و21/ 2/ 1772) يخبره في الرسالة الثانية أنه أكمل مشروعاً حول مبادئ الشعور والذوق ومَلَكة الحكم، وأنه «راضٍ كل الرضا عنه»[25].

إلا أن هذه الخطوط لم تعقد إلى نسيج المنظومة الفلسفية إلا بعد أن أَعدَّ كَنْت الطبعة الثانية لِـ **نقد العقل المحض** (1787). وبتاريخ 25/ 6/ 1787 كتب إلى الأستاذ نفسه في جامعة يينا يقول: «ينبغي عليَّ أن أشرع دون إبطاء في وضع أساس نقد الذوق» كما أكّد لأكثر مناصريه حماسة في الجامعة نفسها، الأستاذ رينهولد، بتاريخ 28/ 12/ 1787 يقول: «أنا مشغول بنقد الذوق، وإني أكتشف في مجاله نوعاً من المبادئ القبلية مختلفاً عن المبادئ القبلية السابق لي بيانها. ذلك أن مَلَكات الروح ثلاث: مَلَكة المعرفة، والشعور باللذة والألم، ومَلَكة الرغبة (الإرادة). وقد وجدتُ مبادئ قبلية بالنسبة إلى المَلَكة الأولى وذلك في **نقد العقل المحض** (النظري)، وبالنسبة إلى المَلَكة الثالثة في **نقد العقل العملي**. ولهذا رحت أبحث أيضاً عن مبادئ قبلية بالنسبة إلى المَلَكة الثانية، وعلى الرغم من أنني اعتقدت في ما مضى استحالة اكتشاف مبادئ قبلية لها فإن الطابع التنظيمي الذي مكنني تحليل المَلَكات التي درستها من الكشف عنه في

---

(25) حول تفاصيل هذه الفقرة، راجع مقدمة ك. فورليندر لـ: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Philosophische Bibliothek; Bd. 39a, Hrsg. von Karl Vorländer ([Leipzig: Felix Meiner, 1924), pp. ix-xii.

الروح الإنسانية (...) قد دلَّني على الطريق؛ وأنا أقرُّ الآن بأن في الفلسفة ثلاثة أجزاء لكل واحد منها مبادؤه القبلية (...): الفلسفة النظرية، والغائيات، والفلسفة العملية، وثانيتها هي أفقرها في مبادئ التعيين القبلي. وآمل أن أنتهي في فترة عيد الفصح من مخطوط هذه الدراسة الأخيرة، وسيكون عنوانها: «نقد الذوق»[26]».

لكن مطلب منظومة متكاملة تقوم على مبادئ قبلية قد أوقف كَنْت ثلاث سنوات تقريباً أمام القضايا التي يطرحها البحث في الأحكام الغائية والجمالية، ولاسيما أن «النقد الثالث» جاء بمثابة حلقة تقع بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الحرية. ولا شك في أن الصعوبات التي كان يعالجها وتشعباتها قد شكَّلت هي أيضاً سبباً رئيسياً لتأخر صدور الكتاب في الموعد المعلن، بالإضافة إلى انشغال كَنْت بمهام إدارة الجامعة التي كان مديراً لها للمرة الثانية، و«ثقل السنين» الذي بات يشعر به. أخيراً ظهر **نقد ملكة الحكم** تحت هذا العنوان سنة 1790.

ولما ظهرت تساؤلات حول وحدة هذا «النقد»: وما ظُنَّ فيه أنه تناقضات في فكر كَنْت، طرح باحثون كثيرون[27] قضية الترتيب الزمني الذي نشأت فيه مختلف أجزائه بالاعتماد على ما لوحظ

---

(26) المصدر نفسه، ص x. انظر أيضاً: عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كنت: فلسفة القانون والسياسة** (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ص 322-323.

(27) لمراجعة جدال أكثر تفصيلاً حول هذا الموضوع، انظر بشكل خاص: Jürgen Brankel, *Kant et la faculté de juger*, la philosophie en commun (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2004); Gilles Deleuze, *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés* (Paris: PUF, 1971); Gerhard Lehmann, *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, Neue Deutsche Forschungen Abt.: Philosophie... Hrsg. von Hans R. G. Günther; Bd. 34 (Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1939); Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit et introduit par Alexis Philonenko (Paris: J. Vrin, [1968]), et Giorgio Tonelli, «La Formazione del testo della kritik der urteilskraft,» *Revue internationale de philosophie*, no. 3 (1954), pp. 23ss.

من تفاوت في ظهور مصطلحات جديدة وتحليلات سبق بعضها البعض، وعلى ما كان يُبلغه المؤلف في رسائل إلى الناشر أو الأتباع في جامعة يينا أو غيرها. ولربما كان الترتيب الزمني الذي وصل إليه تونلّي[28] بعد أبحاث لغوية للنص، الأكثر إقناعاً، وهو على الشكل التالي:

أجزاء النص	مصطلحات مميزة	تاريخ التأليف
1 ـ تحليل الجميل	.	نهاية شهر 9 سنة 1787
2 ـ الاستنتاج	مَلَكة الحكم، مَلَكة الحكم المفكِّرة	بين شهر 3 1788 وشهر 5 1789 (الأرجح شهر 2 1789) ظهور مصطلح «نقد مَلَكة الحكم».
3 ـ الجدل		
4 ـ المدخل الأول	مَلَكة الحكم المفكِّرة والمعيِّنة	
5 ـ تحليل السامي		
6 ـ تحليل مَلَكة الحكم الغائية (باستثناء الصفحات 60/ 70 الأخيرة من النص النهائي)		انتهى من تأليف النص في 21/ 1/ 1790 أما الصفحات 200 ـ 410/ 20 فتمَّت كتابتها بين 21/ 1 و9/ 2/ 1790
7 ـ النص النهائي للصفحات 60/ 70 الأخيرة من الكتاب		بين 9/ 2 و8/ 3 مع إعادة كتابة الصفحات 60/ 70
8 ـ المدخل الثاني والمقدمة		بين 8 و22/ 3/ 1790

(28) Tonelli, Ibid.

ولفت ترتيب تونلّي نظر أحد الباحثين الجدد في فكر كَنْت، خاصة وضعه المدخل الأول بعد «الجدل» وقبل «تحليل السامي» فذهب إلى ترتيب آخر يجمع الأجزاء الثمانية إلى أربع فئات:

1- تحليل الجميل، والاستنتاج، والجدل.

2- صيغة المدخل الأول.

3- تحليل السامي ونقد مَلَكة الحكم الغائية.

4- صيغة المدخل الثانية والمقدمة.

ويشير برانكل[29] إلى أن هذا التقسيم الجديد يأخذ بالحسبان الفصول التي وضع لها كَنْت عنوان «ملاحظات» ولم يعطها تونلّي أي دور في تحديد ترتيبه، علماً بأنها في معظمها مضافة في مرحلة لاحقة وهي التي تتيح تقسيم هذا «النقد» إلى جزأين: جزء يعالج الجمال وجزء آخر مكرس للسامي وللغائية. أما ظهور عنوان **نقد مَلَكة الحكم** فقد جاء متأخراً على «تحليل الجميل». ومن هنا نستطيع القول: لقد أدرك كَنْت أن العنوان الأول، أي «نقد الذوق» لم يعد يلبي الغرض، وهو البحث في الجميل والغائي معاً، بحسب ما جاء في رسالته إلى هرتز بتاريخ 18/12/1787[30].

وليس البحث في الترتيب الزمني لنشأة النص سوى جزء من اهتمام الباحثين في قضايا الفلسفة الكَنْتية التي يعالجها «النقد الثالث». وظهرت أولى هذه القضايا حين عاد الباحثون إلى ملاحظة في **نقد العقل المحض** جاء فيها: «الألمان هم وحدهم من يستعمل اليوم لفظ **استطيقا** للدلالة على ما يسميه الآخرون نقد الذوق. وتستند هذه التسمية إلى الأمل الخائب الذي أمله المحلل

---

(29) Brankel, Ibid.

(30) المجلد العاشر من: Kant, *Briefwechsel*, pp. 514-515.

الرائع باومْغارْتِن[31] من إخضاع نقد الجميل إلى مبادئ عقلية ورفع قواعده إلى مستوى العلم. لكن ذاك الجهد ذهب سدى، لأن تلك القواعد أو المعايير هي، من حيث مصادرها الأساسية، إمبيريقية فقط ولا يمكنها البتة، بالتالي، أن تصلح كقوانين قبلية متعينة يجب وفقاً لها أن ينتظم حكمنا الاستطيقي. وهذا الأخير هو بالأحرى ما يشكِّل المحك الحقيقي لصحة القواعد. لذا يجدر بنا أن نرفض هذه التسمية ونحتفظ بها لذلك التعليم الذي هو علمٌ حق، (وبذلك نقترب من لغة وفكرة القدماء الذين كان تقسيم المعرفة إلى حسية وعقلية شهيراً عندهم) وإما أن نتبع المعنى المعطى لهذه التسمية في الفلسفة الاعتبارية وأن نعطي للاستطيقا حيناً معنى **ترنسندنتالياً** وحيناً آخر دلالة سيكولوجية»[32].

واضح إذاً أن كَنْت قد نفى في هذه الحاشية، التي أضاف إليها الجملة الأخيرة في الطبعة الثانية (1787)، إمكانية قيام علم جمال الفن. فهل ناقض نفسه في **نقد ملكة الحكم** وقدّم علم جمال الفن بعد أن سبق ووصف جهود باومغارتن بـ«الأمل الخائب»؟ وهل يحق الكلام هنا عن منعطف في فكره يشير إلى وجود مصادر قواعد للفن مستقلة عن التجربة، فيقرُّ بالتالي وجود علم جمال مستقل عن المعنى البسيكولوجي الذي سبق واعتمد عليه في **ملاحظات حول الشعور بالسامي والجميل** وفي بحث آخر نشره في مجلة **مركور الألماني** (شهر 1ـ2 سنة 1787) بعنوان: «في استخدام المبادئ الغائية»؟

---

(31) ألكسندر غوتليب باومغارتن (1762-1714/ Gottlieb Baumgarten Alexander) أول من قال بعلم الجمال علماً مستقلاً عن باقي العلوم وأطلق عليه اسم **استيطيقا** (*Aesthetica*) وهو عنوان أشهر مؤلفاته (1758) وكان كنت يستخدمه في التدريس.

(32) إيمانويل كنت، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص 60؛ انظر أيضاً ص 35 و36 (الحاشية) من الطبعة الأصلية الألمانية: Immanuel Kant, *Critik der Reinen Vernunft*, 2. hin und weider verb. Aufl. (Riga: J. F. Hartknoch, 1787).

يرى برانكل أن القول بوجود تغير في فكر كَنْت حول إمكانية قيام علم جمال ترانسندنتالي يوثقه ما ورد في **نقد العقل المحض** وفي «النقد الثالث» صحيح، لكن لا يعني أن معنى [مصطلح] علم الجمال هو الذي سيتغير؛ إنه واحد [في النقدين] لأنه ترانسندنتالي، لكن ما يعتبر كَنْت أنه يستطيع نفيه في هذه الحاشية هو علم جمال ترانسندنتالي للفن (...) ونحن لا نرى أنه باستطاعتنا القبول بذلك. ولا شك في أن **نقد ملكة الحكم** هو علم جمال، أو بالأحرى نظرية علم الجمال الترانسندنتالي، لكنه ليس علم جمال الفن، وليس نقداً للفن. أما ما تغيَّر في فكر كَنْت فهو القناعة بأنه وجد مبدأ وموضوع مفهوم علم الجمال الذي تمَّ تطويره سابقاً ـ في **نقد العقل المحض** وبواسطته ـ «لكنه كان فارغاً من ناحية ما يتعلَّق بالفن»[33]. وما جدَّ على استخدام المصطلح هو إبعاده ابعاداً كاملاً عن العلاقة بكل ما هو بسيكولوجي.

ومن هذا القبيل أيضاً أهمية الفصل بين مفهوم الجمال ومفهوم الكمال الذي أحدثه كَنْت، وخاصة أن شرط الكمال كان شرطاً ضرورياً للقول بالجمال على مدى قرون عديدة سابقة، مثلما أن غائية الطبيعة نفسها كانت تسمَّى تقليدياً «الكمال الترانسندنتالي». أما كَنْت فيتساءل: «إنه لمن الأهمية بمكان في نقد الذوق أن نقرِّر هل يمكن الجمال أن ينحلَّ بالفعل في مفهوم الكمال؟»[34] وبعد توضيح بأن الكمال هو مفهوم أنطولوجي لا يتناسب معه إلا مفهوم الله، وأن الغائية تلتقط بعض المفاهيم الشكلية عنه فقط، يذهب إلى القول: «أما إذا أردنا أن نطلق اسم «غائية الطبيعة» على ما تسميه المدرسة «الكمال الترانسندنتالي للأشياء (بالإشارة إلى جوهرها الخاص بها)، الذي يعني أن كل

---

(33) Brankel, *Kant et la faculté de juger*, pp. 23-25.

(34) انظر ص 131 من هذا الكتاب.

شيء له في ذاته ما يلزم لكي يكون هذا الشيء وليس شيئاً آخر، فعندئذٍ نكون أمام تلاعب صبياني بالألفاظ، لا أمام مفاهيم. لأنه إذا كان واجباً علينا أن نفكر في جميع الأشياء على أنها غايات، إذاً إن كونه شيئاً وكونه غاية هما في نهاية الأمر واحد، فعندئذٍ لن يوجد في الحقيقة شيء يستحق بشكل خاص أن يُتمثَّل كغاية»[35].
وبهذا يكون قد تمَّ توضيح كاف يحمل على وضع حدٍ لمحاولات الجمع أو الخلط بين المفاهيم الثلاثة: الكمال والغائية والجمال وتحرير الحكم الجمالي من مفهوم الكمال بشكل خاص.

يبقى تساؤل حول اتجاه آخر دفع «النقد الثالث» باتجاهه حينما أضاف مؤلفه «تحليل السامي» ولاسيما أن لا علاقة بين مفهوم الكمال ومفهوم السامي، كون هذا الأخير أقرب من أن يكون أخلاقياً وليس أنطولوجياً. فهل يكون مجرد وصفٍ بسيكولوجي؟ ولموضوع كهذا أبعاد يصح القول إن الأجواء الفنية والأدبية في القرن الثامن عشر قد فرضتها على الفيلسوف، فأدلى بدلوه باكراً حينما كتب حول السامي والجميل، لكنه اتجه اتجاهاً آخر في المرحلة النقدية ولاسيما أن البعض قد فهم النقد الأول على أنه فلسفة ذاتية وأن كَنْت قد أراد بإخراجه «الشيء في ذاته» إلى خارج نطاق المعرفة نفي الواقع نفسه. ومع أن كَنْت قد فنَّد هذا الزعم الخاطئ في «نقض المثالية» على صفحات تصدير الطبعة الثانية من النقد نفسه وذلك في الحاشية المطوّلة بالقول: «مهما بدت المثالية بريئة (الأمر الذي لا ينطبق عليها بالفعل) بالنظر إلى غايات الميتافيزيقا الأساسية، فإنها لفضيحةٌ دائمة للفلسفة وللعقل البشري بعامة أن يكون علينا أن نسلّم بوجود الأشياء الخارجة عنا (والتي إنما تُستمد منها مادة المعارف كلها حتى لحسِّنا الباطن) معتمدين على مجرد الإيمان، وأن لا نستطيع، إذا ما خطر على بال أحدهم أن يشكِّك فيه، أن نعارضه بدليل

(35) المصدر نفسه، ص 326.

شاف»[36]، إلا أنه كان لا بد من العودة إلى الموضوع نفسه هنا في «النقد الثالث» في تحليل السامي ولم يستنتج مبدأ قبلياً له ليعطي للواقع الأهمية التي كان يعطيه إياها منذ البداية. وقد أشار هرمان كوهن[37]، أحد الكَنْتيين الجدد، إلى ما آلت إليه اتجاهات في فهم كَنْت بلغت حد المغالاة في رفض الواقع وقواعده وقوانينه وإلى رفض العلم نتيجة لذلك انطلاقاً من «أن الفهم هو صانع الطبيعة». ويتابع كوهن: «هم لم يكونوا يدرسون الطبيعة، بل يبنونها (...) ويبرهن هيغل بواسطة فهمه ومفاهيمه أن نيوتن على خطإ؛ أما كَنْت فلم يكن يهدف إلى أكثر من البرهان على حصة الفهم، وعلى قوة مفاهيمه في منظومة الكون النيوتونية»[38].

لقد انطلق تفكير كَنْت في البداية من الحكم الغائي وأعلن مراراً عن عزمه نشر نقد لملكة الحكم الغائية، لكنه وقد كشف عن ضرورة الفصل بينها وبين الشعور باللذة والألم، ووجد أن لهذا أيضاً مبدأ قبلياً يمكّنه من اعتباره مَلَكة ثالثة للنفس جعل من **نقد مَلَكة الحكم** «النقد الثالث» الذي سيكون بمثابة لُحمة بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الحرية وضماناً لها.

موقع «نقد مَلَكة الحكم» في الفلسفة الكَنْتيّة

كثيرة هي مواقف شرّاح فلسفة كَنْت من «النقد الثالث». ففي حين رأى البعض أنه لا يتعدى كونه ملحقاً للنقدين السابقين[39]،

---

(36) انظر الهامش، ص 42 من: كنت، **نقد العقل المحض**.

(37) هرمان كوهن (Hermann Cohen /1842-1917) أحد أتباع «مدرسة ماربورغ» من «الكنتيين الجدد». أشهر مؤلفاته *System der Philosophie* (1902).

(38) Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik* (Berlin: F. Dümmler, 1889), p. 103.

كما ورد أيضاً في: Brankel, *Kant et la faculté de juger*, p. 31.

(39) Benno Erdmann, *Kant's Kriticismus in der Ersten und in der Zweiten Auflage der Kritik der Reinen Vernunft* (Leipzig: L. Voss, 1878).

وجد فيه آخرون تأسيساً لهما ولحمة تجعل من الثلاثة وحدة، هي المنظومة النقدية الكَنْتية. وهناك من تساءل عن الفحوى والهدف الحقيقي منه: هل يكون فلسفةً ثالثة بعد فلسفة الطبيعة (**نقد العقل النظري**) وفلسفة الحرية (**نقد العقل العملي**) يكمل بها الفيلسوف البحث في ما تبقّى من موضوعات لم يُعِرها حتى تاريخه اهتماماً كافياً وهي من صميم اهتمام الفلسفة، مثل الذوق والغائية. ولا شك في أن العقل المحض والعقل العملي هما نشاطان لعقل واحد، لكن كَنْت لم يتعرّض بما يكفي من الوضوح إلى العلاقة بينهما، بين العلم والأخلاق، فهل تكون هذه العلاقة هي في الحقيقة موضوع اهتمام «النقد الثالث»؟

لقد ذهب أحد كبار شرّاح فلسفة كَنْت ـ ألكسيس فيلونينكو ـ إلى القول بأن **نقد مَلَكة الحكم** يطال قضايا فلسفية، هي اليوم في صلب الفلسفة المعاصرة، تمَّ التأسيس لها في هذا الكتاب، لكنها لم تلق ما تستحقه من التقدير، وعلى رأس هذه القضايا إشكالية التواصل والبَيْن ـ ذاتية: «فالإنسان، وهو يؤكد في الفعل الجمالي شعوره، إنما يتخطى ذاته ويصل إلى الآخر» في عالم التواصل حيث «يلاقي الإنسان من دون أن يمرَّ بتعاريج الموضوع (المفهوم) أو القانون»[(40)]. ويعتقد باحث معاصر آخر «أن لهذا الكتاب هدفاً جوهرياً هو أن يحرِّرنا في آن واحد من دوغمائية العلم الزاعم أنه يستطيع الإحاطة بالحياة عبر الآلية وحدها، وأن يعتقنا من دوغمائية اللاهوت الذي يؤمن بأن الغايات مفروضة على الأشياء من الخارج، من الله»[(41)].

---

(40) ألكسيس فيلونينكو، مدخل إلى ترجمته لـ: Brankel, *Kant et la faculté de juger*, pp. 10-11,

وقد أوردها فردينان ألكيه في تقديمه للترجمة التي قام بها مجموعة من الباحثين لـ: Immanuel Brankel, *Kant et la faculté de juger*, collection folio. Essais; 134, edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié; traduit de l'allmand par Alexandre J.-L. Dellamarre... [et al.] (Paris: Gallimard, 1985), p. 14.

(41) مقدمة فردينان ألكيه المذكورة في: المصدر نفسه.

وتغلب لدى الشرّاح المعاصرين الألمان نظرة، فحواها أن «النقد الثالث» هو بمثابة «**تأمين مثنًّى**» للنقدين السابقين. فبعد أن بحث كَنْت أولاً في ما يمكن أن يصل إليه العقل النظري على أنه معرفة بما هو موضوع الحواس، مُظهراً الشروط الضرورية والكافية ليقين هذه المعرفة، تبيَّن أن النتيجة كانت سلبيةً، فها نحن لا نعرف في حقيقة الأمر الواقع في ذاته (كنومنون) وإنما كما يظهر لنا (كفينومنون). أما بالنسبة إلى العقل العملي، فإننا ندرك حقاً ما يجب أن يكون، ولكن على وجه التعيين العملي فقط، أي بالأمر القطعي. نعم، إن ما لا شك فيه أن هذين النقدين هما نقد بالمعنى الترانسندنتالي للكلمة، وأن كلاً منهما يصل إلى حكم يصدره العقل وفق مبادئ قبلية فيكون يقينياً، ولكن يبقى سؤال كان لا بد أن يطرحه كَنْت، هو: هل ثمة وحدة بين المعرفة النظرية والعملية؟ وإذا كان يرى ذلك ممكناً، فأين وكيف يكون ذلك؟ ويرى هؤلاء الشراح في الإجابة عن هذه الأسئلة مهمَّة «النقد الثالث» الخاصة وأساس ضرورة وجوده، كما تعالج فيه أيضاً قضايا لا تقع في حقل أيٍّ من النقدين الآخرين، وتكون النتيجة أحكاماً نظريةً وعملية ويكون ليقينها مبدأ يبرِّر صحة ما تدَّعيه[42].

ولنا في رسائل كَنْت المختلفة عونٌ على تحديد مجال هذا النقد. ففي رسالة إلى شوتس (حزيران/ يونيو 1787)، وأخرى إلى رينهولد (آذار/ مارس 1788) يخبرهما أنه، بعد انتهائه من إعداد الطبعة الثانية لـ **نقد العقل المحض** وتسليمه **نقد العقل العملي** إلى النشر، «يضع أساساً لنقد الذوق». وفي رسالة ثانية إلى رينهولد (12/ 5/ 1789) يتكلم عن **نقد مَلَكة الحكم** الذي لا يشكِّل نقدُ الذوق سوى جزء منه، وهذا ما يكرره في رسالة إلى

(42) قدَّم أستاذ الفلسفة في جامعة مونخن (Muenchen) رينهارد لاوت (Reinhard Lauth) حصيلة النقاشات حول **نقد مَلَكة الحكم** في محاضرات الفصل الدراسي الأول 1961/ 1962 وأرسل إليّ فحواها في رسالة بتاريخ 14/ 6/ 2004.

هرتز أيضاً (26/ 5/ 1789). وقد رأينا في عرض تطور هذا النقد أن اهتمام كَنْت بموضوعاته يعود إلى فترات سابقة على تأليفه، إذ تطرَّق هنا وهناك إلى الجميل والسامي وإلى موضوعات الذوق والغائية، ولكن من دون أن يتناولها نقدياً وبإسهاب.

وقد حمل هذا التردُّد في تحديد موضوع «النقد الثالث» ودوره البعض إلى القول بأن الفيلسوف نفسه قد اعتبره تكملة للنقدين السابقين(43). لكن مقوماته كافة، والمبدأ الذي لمَلَكة الحكم قبلياً ـ مبدأ «التشريع الذاتي» (Heautonomie) ـ وكذلك المنهجية الخاصة بالغائية، هذا كله يحملنا على القول بأنه بالفعل نقدٌ ثالث؛ ويسعفنا في ذلك ما جاء من تأكيدات في رسائل كَنْت حول مَلَكات النفس الثلاث العليا.

إلا أن ملاحظة وردت في الحاشية التي تختتم الصيغة الثانية للمدخل إلى **نقد مَلَكة الحكم** تسترعي الانتباه. فقد جاء فيها أن تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أجزاء يثير «الشك»(44). وهذا قول يعيد إلى الذاكرة ما جاء في الصيغة الأولى للمدخل المذكور، الذي أعرض كَنْت عن نشره كمدخل إلى هذا الكتاب لكنه لم يلغِه، بل أعطاه ـ كما رأينا سابقاً ـ إلى أحد أتباعه الذي قام بنشر مقتطفات منه. وفي هذه الصيغة يقول كَنْت: «لكن مَلَكة الحكم هي قدرة خاصة على المعرفة، تفتقر إلى استقلالية إلى درجة أنها لا تزوِّد بمفاهيم، مثل الفهم، ولا بأفكار، مثل العقل، ولا بأي موضوع؛ وذلك لأنها مَلَكة تكتفي بأن تُضمِّن تحت مفاهيم معطاة من جهة

---

(43) يقول ألكيه في مقدمته المذكورة في الهامش رقم (40): «نستطيع أن نعتبر أن **نقد ملكة الحكم** لم يكن مخططاً له منذ البداية في المشاريع الكنتية»، انظر: Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 11.

(44) ص LVIII بالترقيم الأصلي في الطبعة الثانية المعتمدة في هذه الترجمة من: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischdel, Zweite Auflage (Frankfurt: Suhrkamp, 1957).

أخرى»[45]. فهل ثبت فيلسوف كونيغسبرغ على «شكٍ» حول طبيعة واستقلالية مَلَكة ثالثة؟

يأتي الجواب عن هذا السؤال قاطعاً، في النص نفسه الذي جاء فيه الشك: «وفي ما يخص مَلَكات النفس عامة، إذا ما اعتُبرت العليا منها، أي على أنها تحتوي على استقلالية، لدينا الفهم، وهو يحتوي على المبادئ المكوِّنة لمَلَكة المعرفة **قبلياً** (المعرفة النظرية بالطبيعة)؛ وثمة مَلَكة الحكم بالنسبة إلى الشعور باللذة والألم، وهي مستقلة عن المفاهيم والإحساسات المتعلقة بتعيين مَلَكة الرغبة، وهكذا يمكنها أن تكون عملية بشكل مباشر؛ ويوجد لمَلَكة الرغبة العقل، وهو عملي من دون وساطة لذةٍ مهما كان وأياً كان مصدرها. إنه يقينٌ لمَلَكة الرغبة، بصفتها مَلَكة عليا، الغاية النهائية التي تجلب معها في الوقت نفسه الرضا العقلي الخالص بالشيء»[46]. أما في حال لم يكن لمَلَكة الحكم ما يجعلها مستأثرة بنقد ثالث فإنها ستكون عندئذٍ تابعة للعقل المحض: «إذاً، لو لم يكن بالإمكان تقسيم الفلسفة إلّا إلى قسمين رئيسيين، الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، لَوَجَبَ أن نعتبر كل ما نريد قوله حول المبادئ الخاصة بمَلَكة الحكم تابعاً للقسم النظري، أي للمعرفة العقلية وفق مفاهيم الطبيعة. وهكذا يتألف **نقد العقل المحض**، الذي يجب أن يعود إليه البتُّ في هذا كله، قبل أن يَشْرَع بإقامة تلك المنظومة، وبهدف إمكانية قيامها، من ثلاثة أقسام: نقد الفهم المحض، [نقد] مَلَكة الحكم المحضة و[نقد] العقل المحض. وتسمَّى هذه المَلَكات محضة لأنها مشرِّعة قبلياً»[47].

(45) ص 2002 من المجلد XX، V من طبعة أكاديمية برلين.

(46) Kant, Ibid. p. LVI.

(47) المصدر نفسه، ص XXV.

لقد كتب كَنْت صيغة ثانية لمدخل «النقد الثالث» واستبعد الصيغة الأولى بحجة أنها مستفيضة ولا تتناسب مع أجزاء الكتاب الأخرى. إلا أن الواضح أن ما استجد لديه حول مَلَكة الحكم وما استقرَّ عليه في الصيغة الثانية، وهو استقلالية هذه المَلَكة، كان السبب الحقيقي في استبعاد الصيغة الأولى فاستقرَّ على القول: «لقد رسخت الآن بين ميدان مفهوم الطبيعة، بما هو حسي، وميدان مفهوم الحرية، بما هو فوق ـ المحسوس هوَّةٌ لا يسْبَر غورها، وذلك إلى حدٍّ يستحيل معه أن يقوم معبر بين طرفيها (إذاً بالاستخدام النظري للعقل)، وكأننا أمام عالمين مختلفين كل الاختلاف، لا يمكن أحدهما أن يؤثر في الآخر؛ إلا أنه **ينبغي** مع ذلك أن يؤثر هذا في ذلك، أي ينبغي على مفهوم الحرية أن يحقِّق في عالم الحواس الغاية المكلَّف بها بحسب قوانينه، وبالتالي لا بد من أن يكون التفكير بالطبيعة ممكناً بطريقة تتوافق بها شرعية صورتها على الأقل مع إمكانية الغايات التي يجب أن تتحقق فيها وفق قوانين الحرية. ـ إذاً لا بد من وجود أساس **لوحدة** فوق ـ المحسوس الذي يكمن في أساس الطبيعة، مع ذاك الذي يتضمنه مفهوم الحرية عملياً يجهل مفهومُه الانتقالَ من نوع تفكير الواحد وفق مبادئ إلى نوع تفكير الآخر وفق مبادئ أيضاً [أمراً] ممكناً، حتى ولو لم يصل، لا نظرياً ولا عملياً، إلى معرفة، فيكون بالتالي دون حقل خاص به»[48].

إن «النقد الثالث» إذاً ليس بنقد النقد لكلٍ من النقدين السابقين، كما أنه ليس جمعاً بينهما. وبسبب كونه نقد مَلَكةٍ عليا ثالثة، فإنه قابل للتعيين بمحتوى خاص به وله مبدأ مشرِّع، مستقل أيضاً. وكان على رأس أولويات البحث الكَنْتي هنا دور هذه الاستقلالية بين الطبيعة والحرية من أجل ردم الهوة بين موضوع

(48) المصدر نفسه، ص XX.

العقل (العملي) وموضوع الفهم (النظري)؛ ووجد أن هذا الدور يقع في العلاقة بين المخيِّلة والفهم، أي في أن ما يتمُّ في المعرفة النظرية، حيث يكون الحكم حكم مَلَكة معيِّنة، هو تضمين الجزئي تحت الكلي ـ وكلاهما من باب المعرفة ـ حيث يدرك الفهم الطبيعة بواسطة الشيما، وتطبِّق القوانين الكلية على ما تأتي به الحواس. أما في حال مَلَكة الحكم فإنها تفكِّر بموضوعها متمثِّلةً إياه كمنظومة. وهكذا لا يكون الحكم «معيِّناً» بل «مفكِّراً»[49] حيث يكون الخاص متضمَّناً ليس عبر الشيما، كما هي الحال في المعرفة النظرية، بل بالتفكير؛ وهذا يعني أن جميع الأحكام الصادرة عن مَلَكة الحكم إنما تصدر عن **مَلَكة الحكم المفكِّرة**[50]، وليس المعيِّنة. لذا يجب الأخذ بها بطريقة تختلف عن الأحكام الصادرة عن المَلَكتين الأخريين.

إذاً، يبحث **نقد مَلَكة الحكم** عن يقين هو أبعد من القضايا التي جاء البرهان عليها في النقدين السابقين؛ لأن ما يمكن أن يقام هنا هي أحكام مَلَكة الحكم المفكِّرة، ومن بينها أفكار تبدو وكأنه يمكن التعامل معها على غرار التعامل مع قضايا العقل النظري أو العملي. ولمَّا كانت بعض التمثلات النظرية مفاهيم عن كائن يتوافق أكثر (أو لا يتوافق) مع المطلوب عملياً، فإن «النقد الثالث» هو الذي يُظهر كيف يمكن أن يتحقق هذا المطلوب عملياً. ويقتضي العقل العملي في المقابل بخصوص ما يتحقق فيه، وقائع

(49) قام بعض مترجمي مقتطفات من هذا الكتاب أو كتابات حول الفلسفة الكنتية إلى العربية بترجمة هذا المصطلح (Die reflektierende Urteilskraft) بـ«الحكم العاكس». هكذا فعل جورج طرابيشي في: إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2 (بيروت: [دار الطليعة]، 1993)، ج 5، ص 296. وهي ترجمة لا تؤدي المعنى المقصود.

(50) «المفكِّرة» بالمعنى الديكارتي للكوجيتو (Cogito) من حيث التبصُّر في أساس اليقين.

معيَّنة يمكن مَلَكة الحكم المفكِّرة أن تقدمها له، وهي تقوم بذلك فعلاً. وهكذا يكتسب العقل ضمانةً بأن أفكار مَلَكة الحكم المفكِّرة توسِّط، وبنجاح، بين المنطلقين النظري والعملي. وهنا نرى كيف أن فعل مَلَكة الحكم لا يتمُّ بإدراج الخاص تحت العام وفقاً لقوانين، بل إن ما تقيمه مَلَكة الحكم المفكِّرة بأفكارها هو حقائق تكون **كما لو أنها** تضمن علاقات في ذاتها فقط؛ في حين أن مطالب العقل العملي المحض تبقى صالحة من دون شك، وإن كان لا يمكن أن تتحقق إلا في تشكيلات مَلَكة الحكم المفكِّرة فقط[51].

إن لهذه المَلَكة الثالثة استقلاليتها أيضاً، وذلك بسبب وجود مبدإ خاص بها **قبلياً**، مبدإ «التشريع الذاتي» (Heautonomie) الذي أثبته كَنْت في ختام الصيغة الثانية للمدخل التي أتمَّها بعد أن انتهى من تأليف الكتاب، وكان اكتشافه هذا المبدأ سبباً رئيسياً لإبعاده صيغة المدخل الأولى. يقول كَنْت: «إذاً لمَلَكة الحكم أيضاً في ذاتها **قبلياً** مبدأ لإمكانية الطبيعة، ولكن من منظور ذاتي فقط؛ إنها لا تفرض بموجبه قانوناً على الطبيعة (بما هي استقلالية) وإنما على نفسها (بما هي تشريع ذاتي) من أجل تفكيرها بالطبيعة ـ (...) إنه ليس مبدأ مَلَكة الحكم المعيِّنة وإنما مبدأ مَلَكة الحكم المفكِّرة فقط»[52].

فلسفة كَنْت والعصر

تزامن تجديد الفكر الفلسفي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في أوروبا، وهو «عصر الفلسفة» في فرنسا

---

(51) كما جاء عند رينهارد لاوت المذكور في الهامش رقم (43).

(52) الصفحتان XXXVII وXXXVIII من الترقيم الأصلي للطبعة الثانية المعتمدة لهذه الترجمة: Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

انظر أيضاً ص 69 منها؛ وهي تعادل الصفحات 84، 85 و148 من هذا الكتاب.

و«عصر التجريبية» في إنكلترا و«عصر كَنْت» في ألمانيا، مع حركة أدبية نشطت في ألمانيا بشكل خاص وأنتجت روائع في الشعر والمسرح والموسيقى، وغيرها من الفنون، يوم كان هذا البلد في أدقِّ مراحل تكوينه السياسي وأكثرها تمزُّقاً. وقد مهَّد هذا الوضع السياسي الطريق أمام احتلال جيوش نابليون بونابرت معظم مقاطعات ألمانيا. ويرى البعض في تزاوج الإبداع الأدبي مع الفكر الفلسفي الجديد قوَّةً توحيدية «بين أسمى أشكال العمل الثقافي - بين الفلسفة والشعر - (...) حملت الشعب الألماني، مرةً أخرى، على تشكيل أمَّة»[53].

ولظهور ثورة كَنْت في الفلسفة واندلاع الثورة الفرنسية وحماس عدد كبير من الأدباء والمفكرين لمبادئ الثورتين دلالة على نضج المقدِّمات للدخول في عصر جديد، عصر الحداثة، الذي شهد تيارات فكرية وسياسية واجتماعية لم تعد تقبل بالبقاء تحت إمرة السلطات الدينية والسياسية التي تحكَّمت مستبدَّة - ولو قيل إنها مستنيرة - بمصير الإنسان والدولة والمجتمع. وقد ازدادت هذه الحركات انتشاراً في البلدان الأوروبية التي غزتها الجيوش النابليونية من كل صوب وأحدثت فيها انقلابات على مختلف الصُّعُد، كان، وعلى الرغم من المآسي التي سبَّبتها، أن وحَّدت أمماً وأرست قيماً ومبادئ في العدالة والحرية ظهرت في التحركات الاجتماعية العمالية ثم في حركة «العودة إلى كَنْت» في ما بعد.

غير أن التأثير طويل الأَمَد لفلسفة كَنْت على سير الحداثة في مختلف مراحل تطورها يكمن في طابع لها نعثر عليه في ثناياها كافة، هو «**مَدَنيَّتها**» التي عبَّر كَنْت بسلوكه وآرائه عن المعنى الدقيق لهذه الصفة بوقوفه العلني في وجه كل أشكال تدخُّل الدين والدولة في شؤون الجامعة والفكر.

---

(53) Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 15. Aufl. (Tübingen: [Mohr], 1957).

كانت الجامعات الألمانية تحتفل بـ «اليوم الأكاديمي» في بداية السنة الدراسية، فيقوم الأساتذة والإداريون والطلبة بتطواف في شوارع المدينة مرتدين حللهم التقليدية. وفي ختام التطواف يدخل الموكب إلى كنيسة الجامعة حيث تقام الصلوات وينال الجميع بركة رجل الدين، وفي ذلك رمز لوصاية الكنيسة على الجامعة وإشارة إلى هرمية الوفاق بين الدين والعلم. وكان كَنْت يطوف مع الموكب في أرجاء المدينة، وحالما يقترب من باب الكنيسة كان يبتعد عن صفوف الأساتذة ويعود إلى بيته؛ وهو يترجم بهذا السلوك اقتناعاً حاضراً في جميع مؤلفاته من أنه لا بدَّ أن تكون الجامعة والعلم والفلسفة مستقلَّةً عن الدين. فالفلسفة لا تناقض الإيمان الديني ولا تنفيه أو تتنكَّر لقيمه؛ إنه قائم على اقتناع حقيقي، وإن تكن على غير أسس ومبادئ العقل؛ كما أن الدين لا يخالف من جهته العقل ولا يرفضه أو يستخفُّ به؛ وما الصراعات التي نشأت بين الدين والفلسفة إلا نتيجة محاولات كل طرف التدخل في شؤون الطرف الآخر وإخضاعه له. وقد رفض كَنْت جميع أشكال ما سمِّي بنصرة الدين للفلسفة أو نصرة هذه للدين، كما أنه رفض القول بلاهوت طبيعي مؤسس على معطيات عقلية. وعنده أن الفلسفة لا تحتاج إلى ممارسات طقوسية من أي نوع ولا إلى تقشُّف رهباني أو خلوة الأديرة، وهي لن تدعو إلى الزهد وإماتة الجسد ليسهل عليها الوصول إلى الحقيقة. إن قوانين ومبادئ العقل هي التي تكشف للإنسان ما يجب أن يؤمن به ويسلك بموجبه تجاه نفسه وتجاه الآخرين وتجاه الكائن الأسمى أيضاً، مع الاحتفاظ الكامل بعقلانيته وحريته.

وتظهر **«مدنية»** مواقف فيلسوف كونيغسبرغ في سلوكه كأستاذ جامعي خاضع بموجب هذه الوظيفة لإدارة وقوانين الدولة البروسية. لقد حاولت ممارسات هذه السلطة التي أكرمته وأبدت نحوه احتراماً بالغاً، أن تقيِّد حريته الجامعية في التأليف والتدريس

في بعض الأحيان. لكنه رفض التهديدات وتصدّى لها في حدود ما استطاع مفصحاً دوماً عن أن «إنكار واستنكار ما يقتنع به المرء أمر مهين دنيء»[54]. والشواهد على مواقفه كثيرة وقد ذكر بعضها في الفقرة الأولى من هذه المقدمة.

ولا شك في أن الكثير من كتب كَنْت جاء شديد التعقيد وبالغ الصعوبة على قارئه وذلك بحكم الأمانة والدقة التي لم يكن الفيلسوف والعالم ليتخلَّى عنها. غير أن ذلك لا يعني أنه كان يوجه الكلام إلى نُخَب أكاديمية فقط. لقد حمل كَنْت ثقافة إلى الجميع، يصح نعتها بالثقافة الجمهورية، عن اقتناع بأن كل قارئ أو مستمع له القدرة على فهمها؛ هي ثقافة موجهة إلى كل إنسان ومؤسَّسةٌ على حق كل إنسان في الحرية والمساواة ومقاومة الظلم والتسلط. ولما كان مؤمناً بأن الإنسان إنسانٌ بتفكيره ووعيه بقيمته وحقوقه، جاءت أفكاره لتشكّل لُحمةً بين البشر، اعتقد هو أيضاً ـ ولو بشيء من السذاجة ـ بأنه سوف يتمُّ تقبّلها بالترحاب وأن هذا النَفَس الجمهوري المستنير هو مناخ العصر ولاسيما أنه قد أقام هذا الاقتناع على مبدإ أن الحسَّ العام هو القاعدة الثابتة لسلامة التفكير.

وتوثّق الصفحات الكثيرة في **نقد مَلَكة الحكم** ثقة كَنْت **بالحس العام** الذي «يتضمّن فكرة حسٍّ مشترك، أي مَلَكة حكم تراعي في تفكيرها، حينما نفكر (قبلياً)، نوعية تمثُّل كل شخصٍ آخر بحيث تُسْنِد ـ إن صح التعبير ـ حكمها إلى العقل البشري برمَّته، فيسلم من الوهم الذي قد يعتريه بفعل شروط ذاتية خاصة يمكن أن تُعتَبر بسهولةٍ موضوعيةً وتؤثِّر سلباً على الحكم»[55].

---

(54) لمزيد من التفاصيل، راجع ما ورد في الجزء الأول من هذه المقدمة: «كنت وعصره».

(55) ص 157 بالترقيم الأصلي من الطبعة الثانية لـ: Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

أي صفحة 215 من هذا الكتاب.

ويأتي إصراره على تفسير كلمة «عام» بحيث لا تعني «أكثر من عامِّي (vulgare)، [أي] يصادَف في كل مكان ولا يشكِّل امتلاكه أي فضل أو ميِّزة على الإطلاق»[56] تأكيداً على ما يقصده. وإذ يتمعَّن بقوله السابق في الحس المشترك ليعود إلى الفهم العادي، نراه يؤكد أن لبساً يغلِّف حقيقة معنى هذه الكلمة ليس «في لغتنا فحسب، وإنما في لغات أخرى أيضاً»[57].

وهو يقول في الفهم العادي إن له مسلَّمات تساعد على توضيح مبادئه، «وهي: 1ـ أن نقوم نحن بأنفسنا بالتفكير؛ 2ـ أن نضع أنفسنا في عملية التفكير مكان كل إنسان آخر؛ 3ـ أن نفكر دوماً بانسجام مع أنفسنا». وهذا يعني «التفكير **الخالي من حكم مسبق، المنفتح والمنسجم** مع نفسه»[58]. وإذ يخصُّ المسلَّمة الثانية بمَلَكة الحكم، فإنما يؤكد رؤية للتضامن بين البشر تقوم على التواصل بواسطة التبليغ، عبر الذوق الذي هو «مَلَكة الحكم **قبلياً** على قابلية تبليغ المشاعر المرتبطة بتمثُّل معطى (من دون وساطة مفهوم)»[59]. ولا شك في أن كَنْت يذهب هنا إلى وضع مطلب الحوار بين البشر على أساس المساواة في قدرة كل إنسان على تبليغ وقبول المشاعر، «ليس كفكرة، وإنما كشعور داخلي بحالة نفسية غائية (...) وعندئذ نستطيع أن نفسِّر لماذا يُفرض الشعور في حكم الذوق على كل إنسان وكأنه واجب عليه»[60]. وفي نظر فيلونينكو أن كَنْت قد أقام هنا الأساس لفهم قضية فلسفية معاصرة، هي قضية البين ـ ذاتية والتواصل[61]. وذلك بوضعه إياها

---

(56) المصدر نفسه.

(57) المصدر نفسه.

(58) المصدر نفسه، ص 158.

(59) المصدر نفسه، ص 161.

(60) المصدر نفسه.

(61) انظر ألكسيس فيلونينكو في المدخل إلى ترجمة: Kant, *Critique de la faculté de juger*, pp. 10-11.

في إطار حكم الذوق الجمالي. ولن يكون غريباً على جهود المجتمعات المعاصرة أن يصبح تطور هذا الأساس للتواصل بين البشر والمساواة فيما بينهم رافعةً تأخذ بالفن أداة أكثر فاعلية من غيرها في محاولات القضاء على الجهل ـ وفيه الأمِّيَّة الهجائية ـ انطلاقاً من التبليغ «من دون وساطة مفهوم».

لقد شاعت في كثير من الأدبيات في الفلسفة آراء حول تشدّد، لا بل تزمُّت الفلسفة الكَنْتية المتشبِّثة بالأخلاق. ومما لا شك فيه أن انطباعاً كهذا يكتسب من قراءة القضايا العديدة التي عالجها الفيلسوف في شتّى المجالات. وقد يكفي الاطلاع على ما جاء حول الأمر القطعي والفعل الأخلاقي المنزَّه عن كل منفعة وعن الفن كرمز للأخلاق، الخ.. ليرسِّخ هذا الانطباع. إلا أن من يكتفي بقراءة أولى ومجزَّأة لحرفية العبارات من دون إحلالها في موضعها من المنظومة الفلسفية الكَنْتية بأكملها، إنما يُخطئ في الفهم والتأويل. فعند كَنْت أن الفعل الأخلاقي الحر هو فعل الإنسان الفرد الذي لا يدفعه نجاح أو أمل نحو القيام به، إنه في فعله بوعي شخصي بالقانون الأخلاقي وبدافع احترامه له، إنما يحترم نفسه ويعبِّر عن وعيه بأنه كائن مميَّز عن باقي الكائنات بهذا الفعل الصادر عن حرية. وإن قال قائل: إن كل ما في هذه الفلسفة هو أخلاق، لأجيب بنعم قاطعة وذلك من منطلق أن كل فعل إنساني هو حقاً فعل كائن عاقل وحر وليس لأنه محتَّم عليه أن يقوم به، ذاك أن الأخلاق هي عقلانية أيضاً؛ وهذا هو موقف إمَّانويل كَنْت. وهنا أيضاً يظهر جانب مهم من «مدنية» الفلسفة الكَنْتية التي تغيب عنها كل سلطة ما عدا سلطة العقل وما يتوافق مع مبادئه. وهذه الأخلاق هي أخلاق إنسانية وفق ما يجعل الإنسان كائناً ليس مثل باقي الكائنات في العالم.

ولـ «**مدنية**» هذه الفلسفة بعدٌ آخر رسَّخه صاحبها في نظرته إلى الإنسان بما هو كائن سياسي، يعيش على قدم المساواة مع

آخرين وفي حدود معيَّنة لحقوقه وواجباته، من دون أن يفقد من هذه المساواة شيئاً أو أن يكتسب منها ما يجعله أفضل من غيره بسببها؛ وانطلاقاً من هنا يكون الإنسان مواطناً كونياً (كوزموبوليتياً). غير أن هذه المواطَنَة ليست مواطَنَة الحكمة القديمة وليس أساسها أن كل إنسان هو خليقة الله كما قال لاهوت العصور الوسطى. الإنسان في نظر كَنْت هو أساساً شريك في الجنس والنوع لكل إنسان آخر، وبهذا هو مواطن عالمي. ثم إن المدينة العالمية الكَنْتية ليست كالمدينة القديمة التي جاءت عن نقلٍ لتصور عن مدينة معيَّنة ـ أثينا أو روما ـ ومدِّ حدودها على أطراف العالم بأسره، بل هي ناتج لتطبيق أفكار المساواة والعدالة والحرية ولتحقيق الذات بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة في العالم، أي على الجنس البشري بأجمعه؛ ومن هنا تستمدُّ هذه الفلسفة أسس اعتمادها على حقوق الإنسان والقانون العام. إنها تطلب من كل إنسان أن يعتبر نفسه ليس فقط عضواً مفيداً في مجتمعه الوطني وإنما كعضو فاعل في تحقيق خير الجنس البشري بأكمله، وعلى هذا الجنس أن يسعى بلا انقطاع نحو إبداع صيغة سياسية لحياته تتحقَّق فيها الأخوَّة والحرية والمساواة. وقد أثَّر هذا التصور في كثيرين من أتباع كَنْت، خاصة «الكَنْتيون الجدد» فكان منهم الاشتراكيون والمصلحون والمكافحون إلى جانب الفقراء والبؤساء، ضحايا الحروب والثورة الصناعية. ثم إن الكثير من أفكار كَنْت هذه أصبح أساساً لمنظمات دولية، ليس أقلها أهمية «عصبة الأمم» ومن بعدها «منظمة الأمم المتحدة» التي تسعى إلى تحقيق «السلام الدائم» موضوع أحد كتب كَنْت المهمة: **نحو السلام الدائم** (1795).

كتب الروائي الفرنسي هنري ـ آلان فورنييه، المعروف باسم «آلان» (Henri-Alain Fournier/ 1886ـ1914) إلى صديقه سرجيو سولمي (Sergio Solmi) **رسائل حول فلسفة كَنْت** يقول في

الرسالة الثامنة: «عزيزي الفيلسوف، لقد بذلتُ جهداً كبيراً لأقدم لك هذه النتيجة؛ ولكن لو تفضَّلتَ وقرأت من جديد **النقد الثالث** لرأيت أنني لم أقلِّد إلَّا من بعيد صبر وتواضع كَنْت. وإنني أحتفظ بعلم الجمال الجديد موضوعاً للرسالة القادمة والأخيرة، (هذا العلم] الذي جدَّد في القرن التاسع عشر مع كَنْت، الثقافة برمَّتها وحتى الأدب. وهذا ما أثار وبعنف رائع معارضة السياسيين؛ ذاك أن قِوام اللعبة السياسية هو أن تجعلنا نحبُّ السهل المقيت، ابن التملُّق، الذي كان سيؤدي بالشعب إلى العار، لو لم تحافظ روح كَنْت على نقدها اللاذع وعظمتها»[62].

حول هذه الترجمة

أتوقع أن تثار حول هذه الترجمة أسئلة كثيرة.

وقد يكون السؤال الأول حول اختيار نص الطبعة الثانية (1793) دون الأولى (1790) أو الثالثة (1799) أو طبعة أكاديمية برلين للعلوم لأعمال كَنْت الكاملة (المجلد العشرون) الشهيرة. والجواب هنا سهل، وهو أن كَنْت قام بنفسه بإعداد الطبعة المعتمدة بعد أن أجرى تعديلات وتصحيحات على الأولى، ولم يُعثر حتى الآن على ما يشير إلى أنه فعل ذلك بالنسبة إلى الطبعة الثالثة. وبما أن أحدث طبعة لأعمال كَنْت الكاملة[63] قد أخذت بالاعتبار الفوارق بين الطبعات المختلفة، بما فيها طبعة أكاديمية برلين، لذا وقع الاختيار على الطبعة الثانية مع ذكر، في الحواشي، للفروقات ذات الدلالة بينها وبين الطبعات الأخرى.

---

(62) Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* (Paris: P. Hartmann, 1946), p. 81.

(63) وهو المجلد العاشر من: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, 12 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

ويطرح إبعاد الصيغة الأولى للمدخل مع الأخذ بصيغته الثانية سؤالاً مهمّاً سبقت الإشارة إلى بعض أبعاده في الفقرة الثانية من هذه المقدمة حول «نشأة نقد مَلَكة الحكم وتطوره». ويبقى التذكير بأن كَنْت نفسه قد أبعد الصيغة الأولى وأقرَّ الثانية، يضاف إلى ذلك وجود فروقات فلسفية بين الصيغتين تكون هي التي حملت كَنْت على كتابة مدخل آخر دون الاستغناء عن الأول كلياً. وهذا ما يحمل بعض الناشرين على وضع الصيغة الأولى في مجلد منفرد.

وسيثار، من دون شك، سؤال حول ترجمة «مَلَكة الحكم» في عنوان الكتاب، لأن ثمة من اقترح ترجمة هذا المصطلح بـ «الحاكمة»[64]. ومن الواضح أن في ترجمة «الحاكمة» خروجاً عن المألوف في الكتابات العربية، وتماشياً مع بعض الترجمات إلى الإنكليزية والفرنسية. لكنني آثرت التمسك بالترجمة الحرفية للكلمة الألمانية دفعاً للبس محتمل حول معانٍ جانبية قد ترافق «الحاكمة»، كما أنني لست أخفي شعوراً باللغة جعلني أكثر ميلاً إلى الحفاظ على وضوح اللغة الأصل الآتي عن قدرتها على الربط المباشر بين الأسماء مع إبقاء كل كلمة على قيمتها؛ فكلمة «مَلَكة» (Kraft) الملتحمة مع «الحكم» (Urteil) تحدد المقصود من دون اللجوء إلى صيغة «الفاعل».

أما المعترضون على نقل اسم فيلسوف كونيغسبرغ بـ ك. ن. ت. فكثر. ولست أنكر أن في هذا خروجاً على المتَّبع في الكتابات العربية الدارجة، وكان عبد الرحمن بدوي أول من نشر صيغة «كَنْت» بدلاً من «كانط» و«كانت».. البعيدة عن اللفظ الألماني للاسم. ولي حجة في عادة العرب الذين نقلوا أسماء العلم على

---

(64) تبنَّى موسى وهبة في مقدمة ترجمته لـ **نقد العقل المحض** (ص 6)، وكتاباته الأخرى ترجمة المصطلح بـ «الحاكمة».

ما هي عليه في اللغة الأم في العصر الذهبي للترجمة في بغداد. أما القول بتسهيل القراءة على القارئ كي لا يذهب إلى صيغ فعل «كان» ففيه استخفاف مرفوض. ولا شك في أن المترجم عن لغات غير اللغة الألمانية لا يجهل جنسية الفيلسوف، لكنني لا أفهم ـ إلا من باب التبعية ـ لماذا يأخذ بنطق فرنسي أو إنكليزي!

* * *

قضيت سنتين تقريباً في الإعداد لترجمة هذا الكتاب، بعد أن فشلت محاولات التهرب من تكليفي بها. فعدت إلى قراءة النقدين الآخرين وبعض أعمال كَنْت الأخرى. كما أنني بذلت الجهد بحثاً عن ترجمات عربية لعمل كامل من أعمال كَنْت، فعثرت على ترجمة الزميل والصديق عبد الغفار مكاوي لكتاب **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**(65) عن الألمانية؛ **ونقد العقل المحض**(66) لموسى وهبة عن الفرنسية، وترجمة عبد الرحمن بدوي لمقتطفات من **نقد مَلَكة الحكم**(67) عن الفرنسية أيضاً. فقمت بقراءتها إلى جانب دراسات عدة وكتب تاريخ الفلسفة باللغة العربية بغية الإفادة من استخدام المصطلحات وكسب مرونة في التعبير، ولاسيما أن قراءاتي لنصوص فلسفية باللغة العربية تكاد تقتصر على نصوص الفلاسفة القدماء.

أخيراً وجدتني أمام نص صعب ومعقّد. وبعد قراءة متأنية دامت ستة أشهر، أُغرمت به لما وجدت فيه من غنى في ما نحن

---

(65) نشرت هذه الترجمة مع مقدمة وتعليق (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980).

(66) نشرت هذه الترجمة في إطار «مشروع مطاع صفدي للينابيع II» (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.]).

(67) نشرت في كتاب: بدوي، **إمانويل كنت: فلسفة القانون والسياسة**، ص 368-440.

بأشد الحاجة إليه في أيامنا الحاضرة، من فهم للفن والجمال والأخلاق والعقلانية.. وكلها تأخذ في هذا «النقد» منعطفاً إنسانياً لا بد أن يلاحظه كل قارئ. وراح يحدو بي الأمل في أن ما يلهث وراءه الإنسان والمؤسسات اليوم من ربح مادي وسيطرة وهيمنة تمجِّدها الصورة والسرعة... لن يكون آخر المطاف بل سيجد القارئ هنا بسهولة ما لا يمكن أن تطاله قيود الإخضاع والعنف، وسيجد الإنسان الذي يضعه هذا النقد في المفصل الحيوي بين صرامة العلم النظري وتبعات تطبيقه من جهة، ومطالب العملي ـ الأخلاقي من جهة أخرى، هو الذي عليه أن يُبقي الإنسان إنساناً فلا يُمسخ عبداً ولا سيداً.

وكنت أعود أثناء الترجمة عن الأصل إلى ثلاث ترجمات: الفرنسية[68]، والإنكليزية[69]، والإيطالية[70]، وهذه أفضلها. لكنني جعلت منها كلها رقيباً وسنداً، لا حَكَماً، ولاسيما قد وجدت في بعضها خروجاً عن الأصل يصل إلى الحذف أحياناً والتأويل أحياناً أخرى، فبقي النص الألماني هو الحَكَم. وحيث لم تسعفني هذه الترجمات لأحصل على رديف مناسب، ولاسيما أنها تملك الكلمة المشتقة عن الأصل اليوناني أو اللاتيني مثلها مثل الألمانية (هكذا: Heautonomie أو Reflektierede Urteilskraft)، كنت ألجأ إلى أستاذي في جامعة مونخن (Muenchen)، العلّامة في الفلسفة الترانسندنتالية، رينهارد لاوت (Reinhard Lauth) فيرشدني إلى المعنى الفلسفي الدقيق عند كَنْت، فله شكري وصدق عرفاني بجميله.

---

(68) Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1985.

(69) Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, The Hafner Library of Classics; 14, Translated with an Introduction by J. H. Bernard (New York: Hafner Publishing Co., 1951).

(70) Immanuel Kant, *Critica della capacita di giudizio*, trad. L. Amoroso, 4 ed. (Milano: [BUR], 2004).

وليس القصد من ذكر ما سبق التنصُّل من مسؤوليتي أنا وحدي تجاه ما قد يكون في هذه الترجمة من أخطاء أو غموض. وفي حين لا أُعذر عن الأخطاء، يبقى أن الغموض هنا وهناك هو في النص نفسه؛ ولمَّا كنت على اقتناع بأنه ليس على المترجم أن يسِّهل الفهم على القارئ، كما أنه لا يحق له أن يستبدَّ به فيقدِّم له تأويلاً عبر الترجمة قد يكون لغيره رأي آخر حوله، عمدت إلى إبقاء الغموض الذي سيقف أمامه قارئ الأصل أو الترجمات إلى لغات أخرى؛ فما على المترجم من مسؤولية غير الأمانة للنص حتى وإن كانت أمانة للغموض فيه، كما أن صفة المترجم الذي يقوم بعمل علمي كهذا هي التواضع أولاً، فلا يتجاسر على أي من اللغتين اللتين لا يحق له تطويعهما فتخضع للأخرى. ويكمن سبب معظم الأخطاء هنا في امتلاك «قاموسي» للغة والبعد عن حياتها ـ وقد تسمى «روحها» ـ المتمثلة بثقافتها وتاريخها ومجتمعها.

* * *

كان على هذه الترجمة أن تُنشر كمساهمة في ذكرى مرور مئتي سنة على وفاة كَنْت. غير أن وقع أحداث السنتين الماضيتين في المنطقة العربية قد حجب عني صفاء الذهن وشلَّ قدرتي على العمل الدؤوب لفترات طويلة، فلم أنجز العمل في أوانه؛ ولم أُفلت من وطأة ما يجري إلا بعد أن لجأت إلى خلوة في جبل القلمون بعيداً عن مصادر التشويش، لكنني حُرمت بذلك من أُلفة من أُحبهم: زوجتي رغداء، وابنتي مروة، وابني ميار. لهم الشكر على غالي تفهمهم وصبرهم.

أ. د. غانم هنا

معرة صيدنايا في 5/ 4/ 2005

تصدير الطبعة الأولى [III]

1790

نستطيع أن نسمِّي مَلَكَة المعرفة وفق مبادئ **قبلية**، **العقل المحض**، ونسمِّي البحثَ في إمكانيته وحدوده عامةً، نقد العقل المحض، علماً بأننا نعني بهذه المَلَكَة العقلَ في استخدامه النظري فقط، كما تمَّ ذلك ـ وبتلك التسمية عينها ـ في المؤلَّف الأول(*)، حيث لم نكن نقصد بعد البحثَ في مَلَكَته كعقل عملي، وفق مبادئه الخاصة. لقد اتجه ذلك النقد في حينه نحو قدرتنا على معرفة الأشياء **قبلياً** لا غير، لذا شَغَلَه الاهتمام **بمَلَكَة المعرفة** وحدها، مع استبعاد الشعور باللذة والألم ومَلَكة الرغبة أيضاً؛ واقتصر من بين مَلَكات المعرفة على الفهم بمبادئه **القبلية**، مع استبعاد **ملكة الحكم والعقل** (بما هي مَلَكات مطلوبة هي أيضاً [IV] للمعرفة النظرية)، إذ تبيَّن مع تقدّم البحث، أن ليس بإمكان أي من مَلَكات المعرفة، ما عدا الفهم، أن يزوِّدنا **قبلياً** بمبادئ مكوِّنةً للمعرفة. إذاً النقد، وهو الذي يريد أن يمحِّص كلَّ تلك المَلَكات سعياً وراء الكشف عن المساهمة التي يريد أن تقدِّمها كل للأخرى لامتلاكٍ واضح للمعرفة، انطلاقاً من جذوره الخاصة به، لا يُبقي

(*) هـو: Immanuel Kant, *Critik der Reinen Vernunft* (Riga [Lativa]: J. F. Hartknoch, 1781),

والذي صدر بطبعة ثانية معدّلة عام 1787.

على غير ما يفرضه **الفهم قبلياً** كقانون للطبيعة، بما هي مجموعةٌ من الظواهر (وصورتها معطاة **قبلياً** هي أيضاً)؛ لكن النقد يُحيل المفاهيم المحضة الأخرى كافةً إلى حيِّز الأفكار التي، وإن كانت فضفاضة بالنسبة إلى مَلَكة المعرفة الخاصة بنا، إلا أنها ليست لهذا السبب عديمة الفائدة أو نافلة، إذ إنها تخدم كمبادئ منظِّمة، سواء بهدف لَجْم ادعاءات الفهم المقلقة (زعماً منه بأنه يستطيع **قبلياً** توفير شروط إمكانية جميع الأشياء التي يستطيع معرفتها) وكأنه قد حَصَر ضمن هذه الحدود أيضاً إمكانية كل الأشياء بشكل عام، أو بهدف إرشاده هو نفسه في تأمله للطبيعة، وفق مبدإ [V] الكمال ـ على الرغم من أنه لن يستطيع الوصول إليه أبداً ـ فيعمل بذلك على التقدم في تحقيق القصد النهائي من كل معرفة.

إذاً كان في حقيقة الأمر الفهم ـ وفي مجاله الخاص به ـ أي **مَلَكة المعرفة**، لما يحتوي عليه من مبادئ مكوِّنة للمعرفة **قبلياً**، قد أوجب على ما عُرِف باسم نقد العقل المحض أن يضع لنفسه حوزةً أمنية خاصة به بوجه ما تبقّى من منافسين. وعلى النحو ذاته أُحيلت **للعقل** حوزته، وهو الذي لا يحتوي على مبادئ مكوِّنة **قبلياً** في ما عدا ما يتعلق **بمَلَكَة الرغبة**، في **نقد العقل العملي**(*).

والسؤال الآن هو: هل **لمَلَكَة الحكم** ـ وهي حَلَقةٌ وسط بين الفهم والعقل في نظام مَلَكات المعرفة فينا ـ مبادئ **قبلية** خاصة بها؟ هل هي مبادئ مكوِّنة أم منظِّمة فقط (وهي بالتالي لا تُظهر حقلاً خاصاً بها)؟ وهل هي التي تُصدر **قبلياً** القاعدة للشعور باللذة أو الألم، كونَها الحلقة الوسط بين مَلَكة المعرفة ومَلَكة [VI] الرغبة (على غرار ما **يفرضه** الفهم على الأولى والعقل على الثانية

(*) هـ ـــو: Immanuel Kant, *Critik der Praktischen Vernunft* (Riga: J. F. Hartknoch, 1788).

من قوانين **قبلية**)؟ هذا هو موضوع **نقد مَلَكة الحكم** الذي بين أيدينا الآن.

إن نقداً للعقل المحض، أي لمَلَكة إصدار الحكم التي تخصنا وفق مبادئ **قبلية**، سيكون ناقصاً إنْ لم يعالِجْ نقدَ ملكة الحكم كجزء مستقل داخله، وهي تدَّعي أيضاً أنها مَلَكة معرفة، علماً بأنه لا يجوز في منظومة الفلسفة المحضة أن تشكِّل مبادئها جزءاً مستقلاً بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، بل يمكن أن تُضمَّ لكلٍ منها من حالةٍ إلى أخرى بحسب ما يقتضيه الأمر. والسبب في ذلك أنه، لو وَجَب يوماً أن تقوم مثل هذه المنظومة تحت التسمية العامة: الميتافيزيقا (وهذا أمر ممكن تحقيقه بشكل كامل وهو على أعلى درجة من الأهمية في استخدام العقل في شتى المجالات)، لكان على النقد أن يكون قد فحص مسبقاً أرضية هذا البناء إلى عمقٍ يقع فيه الأساس الأول لمَلَكة المبادئ المستقلة عن التجربة، بحيث لا يتداعى البناء في أحد أجزائه فيتبعه لا محالة دمار البناء بأكمله.

[VII] لكننا نستطيع أن نستنتج بسهولة من طبيعة مَلَكة الحكم (التي يكون استخدامها الصحيح ضرورياً ومطلوباً أصلاً إلى درجة أن ما يدعى العقل السليم لا يعني إلا هذه المَلَكَة) أن العثور على مبدإ خاص بها سيكون حتماً محفوفاً بصعوبات كبيرة (إذ لا بدَّ أن يحتوي لأحدها عليه(*) **قبلياً**، فلا تتعرض كمَلَكة معرفة لأدنى درجات النقد)، لكنه في جميع الأحوال لن يكون مشتقاً بالضرورة من مفاهيم **قبلية**، تنتمي إلى الفهم، وعلى مَلَكة الحكم تطبيقها فقط. من هنا كان عليها أن تقدِّم هي نفسها مفهوماً، لا تتم به حقيقةً معرفة أي شيء، يكون بمثابة قاعدة لها نفسها ليس إلا، من دون أن تتحوَّل إلى قاعدة موضوعية تستطيع أن تطبِّع حكمَها

(*) تضع طبعة أكاديمية برلين «sie» (هي) بدل «es» (هو).

معها، وإلا اقتضى الأمر مجدداً وجود مَلَكة حكم أخرى تفسح المجال أمام التمييز بين حالة تطبيق القاعدة وغيابه.

ويقع هذا الارتباك بشكل رئيسي حول مبدإ (ذاتياً كان هنا [VIII] أو موضوعياً) في تلك الأحكام المسمَّاة جماليةً، المتعلقة بالجميل والسامي، في الطبيعة أو في الفن. وفي الوقت نفسه يشكِّل البحث النقدي في مبدإ ملكة الحكم فيها عينها القسمَ الأهم من نقد هذه المَلَكة. لأنه حتى ولو أنها لا تساهم هي وحدها بشيء في معرفة الأشياء، إلا أنها مع ذلك تخص مَلَكة المعرفة وحدها وتبيِّن علاقة مباشرة لهذه المَلَكة مع الشعور باللذة أو الألم، وفق مبدإ **قبلي** ما، من دون أن تخلط بينه وبين ما يمكن أن يكون السبب المعيِّن لمَلَكة الرغبة، حيث إن لهذه مبادئها **القبلية في** مفاهيم العقل. ـ أما في ما يخص الحكم المنطقي(*) على الطبيعة، حيث تثبت التجربة حتميةً في الأشياء لا يصل مفهوم الإدراك العام للحسيّ إلى فهمها أو شرحها، فلا تستطيع مَلَكة الحكم إلّا أن تستمدَّ من ذاتها مبدأ علاقة بين شيء طبيعي وآخر فوق ـ محسوس لا تدركه معرفة، يكون عليها ألّا تستخدمه إلّا لنفسها بقصد معرفة الطبيعة. ولا شك عندئذ في أن مبدأً كهذا يمكن، لا بل يجب أن [IX] يطبَّق **قبلياً** على **معرفة** الكائنات في العالم وهو يفتح في الحين ذاته آفاقاً مفيدة للعقل العملي. إلا أنه لا توجد علاقة مباشرة لهذا المبدإ بالشعور باللذة أو الألم، وهذا هو بالذات الإشكال في مبدإ مَلَكة الحكم الذي يقتضي وجود قسم خاص بهذه المَلَكة في النقد، وخاصة أنه يمكن إلحاق الحكم المنطقي وفقاً لمفاهيم (التي لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يأتي عنها أي استنتاج مباشر يخص الشعور باللذة والألم) بالجزء النظري من الفلسفة بالإضافة إلى تحديدٍ نقديٍ لها.

(*) في طبعة أكاديمية برلين يشار إلى أنها «teleologisch» (غائية) بدل «logisch» (منطقية).

وبما أن البحث في مَلَكة الذوق، بما هي ملكة حكم جمالية، لا يدور هنا من زاوية علاقة هذه المَلَكة بتكوين الذوقَ وتثقيفه (ذلك أن هذه الأمور تأخذ مجراها الذي سارت فيه حتى الآن دونما حاجة إلى مثل تلك الاستقصاءات اللاحقة)، بل من وجهة نظر ترانسندنتالية فحسب، فسوف يصار إلى الحكم على مَلَكة الذوق هذه ـ كما يطيب لي أن أتخيَّل ـ بشيء من التساهل نظراً لنقصان ذلك الهدف أيضاً. أما بالنسبة إلى المقصد الأخير، فإن عليه أن يكون على أهبة الاستعداد للخضوع إلى الامتحان القاسي. وإنني آمل في أن تكون الصعوبة الكبيرة في حلِّ مسألةٍ جعلتها الطبيعة على درجة عالية من التعقيد، بمثابة عذرٍ لشيء من [X] الغموض الذي لا يمكن تفاديه في ذلك الحلّ، بشرط أن يظهر بوضوح كافٍ أن المبدأ قد أقيم بشكل صحيح. وعلى افتراض أن طريقة اشتقاق ظاهرة مَلَكة الحكم منه لم تحصل على كل الوضوح الذي يمكن أن يُطلب، وبحقٍ، في مجال آخر، كأن يكون في المعرفة وفقاً لمفاهيم، فعند ظني أنني قد وصلت إليه في الجزء الثاني من هذا العمل.

بهذا إذاً أختتم عملي النقدي كله. وسوف أنتقل من دون إبطاء إلى العقائديات، علَّني أكسب من سنوات العمر المتقدِّم ما أمكن من الوقت المناسب بعض الشيء. ومن البديهي ألّا يكون فيها [العقائديات] جزء مخصص لمَلَكة الحكم، لأن النقد يقوم في ما يخصها مقام النظرية؛ ولكن بحسب تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية و[تقسيم] الفلسفة المحضة أيضاً إلى أقسام مماثلة، فإن ميتافيزيقا الطبيعة و[ميتافيزيقا] الأخلاق هي التي ستقوم بذلك العمل.

مــدخل [XI]

I ـ حول تقسيم الفلسفة

لو قسَّمنا الفلسفة، باعتبارها تحتوي على مبادئ معرفة العقل للأشياء وفق مفاهيم (وليس فقط كالمنطق الذي يحتوي على **مبادئ** صورة التفكير عامةً من دون اعتبار الفرق بين الموضوعات) إلى **نظرية وعملية**، كما هو مألوف، لَكَان تصرفنا هذا سليماً جداً. ولكن حينئذٍ يجب أيضاً على المفاهيم التي توجِّه مبادئ معرفة العقل هذه نحو موضوعها، أن تكون مختلفةً نوعياً. لأنه لو لم تكن كذلك، لما كانت لتبرِّر أيَّ تقسيم، وهو يفترض دوماً تعارضاً بين مبادئ معرفة العقل الخاصة بالأجزاء المختلفة في أي علم كان.

ولكن لا يوجد سوى نوعين من المفاهيم تُتيح وجودَ عدد من المبادئ المختلفة لإمكانية مواضيعها، هما: **مفاهيم الطبيعة ومفهوم الحرية**. وبما أن الأولى تجعل معرفةً **نظرية** وفق مبادئ [XII] ممكنةً **قبلياً**، فإن الثانية، في ما يخص هذه المعرفة النظرية، تحمل في ذاتها مبدأ سلبياً لا غير (مبدأ التعارض فقط)، مع أنها توفِّر من ناحية أخرى قواعد أساسية توسِّع مجال تعيين الإرادة، ولهذا تسمَّى عملية. ومن هنا تقسَّم الفلسفة بحقٍ إلى قسمين

مختلفين اختلافاً كلياً بموجب مبادئ كلٍ منهما: النظرية، أو **فلسفة الطبيعة**، والعملية، أو **فلسفة الأخلاق** (فهكذا يسمَّى تشريع العقل لقوانين عملية وفق مفهوم الحرية). وقد ساد حتى الآن سوء استخدام فادح لهذه الألفاظ في تقسيم المبادئ المختلفة، وبالتالي في تقسيم الفلسفة، وذلك حينما اعتُبر العملي وفق مفاهيم الطبيعة واحداً هو والعملي وفق مفهوم الحرية، فتمَّ تحت التسميات الواحدة للفلسفة النظرية والعملية، تقسيمٌ لم يقسَّم بالحقيقة شيء بموجبه (من حيث تكون للقسمين معاً مبادئ من نوع واحد).

إن الإرادة، بما هي مَلَكة الرغبة، هي بالفعل أحد الأسباب الطبيعية الكثيرة في العالم، من بين تلك التي تفعل وفق مفاهيم؛ وكل ما يُتصوَّر على أنه ممكن بواسطة الإرادة (أو أنه ضروري) يسَّمى عملياً ـ ممكناً (أو ضرورياً)، وهذا بخلاف إمكانية أو ضرورة فعاليةٍ طبيعية لا يكون سببها معيَّناً بمفاهيم ترجع إلى [XIII] السببيَّة (وإنما بآلية كما هي الحال في المادة الجامدة، وبغريزة كما لدى الحيوانات). وهنا يبقى من دون تعيينٍ ما إذا كان المفهوم الذي يعطي القاعدة لسببيَّة الإرادة مفهوماً طبيعياً أو مفهوم الحرية.

لكن الفرق الأخير جوهري فإنه، لو كان المفهوم المعيِّن للسببية مفهوم الطبيعة، لكانت المبادئ **تقنية ـ عملية**. أما إذا كان مفهوم الحرية، فستكون عندئذٍ **أخلاقية ـ عملية**. وبما أن الأمر في تقسيم علم العقل يعود بكامله إلى اختلاف الموضوعات التي تحتاج معرفتها إلى مبادئ مختلفة، لذا تكون الأولى من باب الفلسفة النظرية (كعلم الطبيعة)، بينما تشكِّل الأخرى وحدها بشكل كامل القسم الثاني، أي (كعلم الأخلاق) الفلسفة العملية.

وبقدر ما ترسو مبادئ جميع القواعد التقنية ـ العملية (وهي قواعد الفن والحذاقة بعامة، أو حتى الفطنة أيضاً، كونها حذاقة

تؤثر في البشر وفي إرادتهم) على مفاهيم، يجب أن تعتبر بالقدر نفسه كملازمات للفلسفة النظرية وحدها؛ لأنها لا تتعلق إلّا بإمكانية الأشياء وفق مفاهيم الطبيعة، التي تعود إليها ليس فقط الوسائلُ الموجودة في الطبيعة لهذا الغرض، بل حتى الإرادة (بما هي ملكة الرغبة وبالتالي ملكة طبيعية) من حيث تعيينها الممكن بدوافع الطبيعة وفق تلك القواعد. بيد أن قواعد عملية مثل هذه لا [XIV] تسَّمى قوانين (كما هي الحال بالنسبة إلى الطبيعية) وإنما مجرد تعليمات لا غير. وهذا يعود إلى أن الإرادة لا تقع تحت مفهوم الطبيعة وحده، بل تحت مفهوم الحرية أيضاً، وبموجب علاقته بها، تسَّمى مبادئ هذه الإرادة نفسها قوانين، وتشكل، مع نتائجها، القسم الثاني من الفلسفة، أي القسم العملي.

إذاً بذاك القدر القليل الذي يُعتبر بموجبه حلُّ مسائل الهندسة جزءاً خاصاً من الهندسة، أو يستحق فنُّ مسح الأراضي اسم هندسة عملية، في مقابل الهندسة المحضة وهي جزءٌ ثانٍ من الهندسة بعامة، بذاك القدر أيضاً لا يصح ـ لا بل حتى بدرجة أقلّ ـ أن يُعتبر فنُّ الاختبارات في الميكانيكا أو الكيمياء أو الملاحظات جزءاً عملياً من علم الطبيعة؛ وفي نهاية الأمر لا يصح أن يُعتبر التدبير المنزلي والزراعة واقتصاد الدولة وأدب السلوك أو الارشادات الصحية ولا علم السعادة العامة نفسه، حتى ولا ترويض الميول ولَجْم المشاعر في سبيل تحقيق هذه الأخيرة، كجزء من الفلسفة العملية أو أن ما ذكر قد يشكِّل جزءاً ثانياً من الفلسفة. أما السبب في ذلك فهو أنها في مجملها لا تحتوي على أكثر من قواعد لكسب مهارة، فهي إذاً تقنية ـ عملية فقط، الهدف منها هو الحصول على فعَّالية تكون ممكنة بحسب مفاهيم الطبيعة للأسباب والنتائج العائدة إلى الفلسفة النظرية؛ [XV] وعندئذٍ تضحي تلك التعليمات مجرَّد استنتاجات منه (من علم الطبيعة) خاضعة له، وبالتالي لا يحق لها أن تطالب بمكانة في

فلسفة خاصة، هي الفلسفة العملية. وفي المقابل تشكِّل الأوامر العملية ـ أخلاقياً، القائمة كلياً على مفهوم الحرية، بالإضافة إلى إقصائها إقصاءً تاماً الأسباب المعيِّنة للإرادة، الآتية عن الطبيعة، نوعاً خاصاً من الأوامر يسمَّى أيضاً بكل بساطة قوانين؛ ومثلها في ذلك مثل تلك القواعد التي تخضع لها الطبيعة، إلا أنها تختلف عنها في أنها لا تقوم على شروطٍ حسِّية، بل على مبدإ فوق ـ المحسوس، وتطالب بأن يكون لها، إلى جانب القسم النظري من الفلسفة، قسمٌ آخر خاصٌّ بها وحدها بشكل كامل تحت اسم الفلسفة العملية.

ونرى من هنا كيف أن مجموعة القواعد العملية التي تعطيها الفلسفة، لا تشكِّل جزءاً معيَّناً يضاف إلى الفلسفة النظرية، ويكون بالتالي جزءاً منها، لأنه عملي؛ وعندئذ لو كانت مبادؤها مستمدَّةً بشكل كامل من المعرفة النظرية للطبيعة (كقواعد عملية ـ تقنياً)، لكانت بالفعل [جزءاً من الفلسفة النظرية]. أما وأن مبدأها غير مستمدٍ بأي شكل من الأشكال من مفهوم الطبيعة ـ المشروط دوماً حسِّياً ـ فلا بدَّ أن يقوم على فوق ـ المحسوس الذي يمكِّننا، هو وحده، من معرفة الحرية وفق قوانين شكلية؛ وهذا يعني إذاً أن [XVI] الأوامر والقواعد لا تكون عملية ـ أخلاقياً نظراً لهذا القصد أو ذاك، وإنما بغضّ النظر عن أية علاقة مسبَقة بغاياتٍ أو مقاصد.

II ـ حول ميدان الفلسفة بوجه عام

بقدر ما تجد المفاهيم **قبلياً** من تطبيقٍ لها، يتّسع مدى استخدام قدرتنا على المعرفة وفقَ مبادئ، ويتسع معه ميدان الفلسفة.

أما مجموع الأشياء كافة التي ترجع إليها تلك المفاهيم، فَلَنا ـ كي نحقق معرفة بها، حيث يكون ذلك ممكناً ـ أن نقسِّمها

بحسب كفاءة أو عدم كفاءة قدراتنا على إتمام هذا القصد. وللمفاهيم، من حيث علاقتها بالأشياء ـ بغضّ النظر عما إذا كانت معرفتنا لها ممكنة أم لا ـ ميدانها الخاص المحدَّد فقط بموجب العلاقة بين موضوعه وقدرتنا على المعرفة بشكل عام ـ والجزء من هذا الميدان الذي تكون فيه معرفتنا ممكنة هو حقلٌ (territorium) لهذه المفاهيم ولمَلَكة المعرفة المطلوبة لها، أما الجزء الذي تكون مشرِّعة فيه، فهو ميدان (ditio) هذه المفاهيم ومَلَكات المعرفة المقابلة لها. من هنا يكون للمفاهيم التجريبية بلا [XVII] شك حقلها في الطبيعة بما هي مجموع موضوعات الحواس كافة، ولكن من دون أن يكون لها ميدان (إنما إقامة لا غير: domicilium)؛ والسبب هو أنها تُنْتَج ولا شك بموجب قوانين، لكنها لا تضع هي قوانين، فالقواعد المؤسَّسة عليها تجريبيةٌ، وبالتالي عرضية.

إن لَمَلكة المعرفة الخاصة بنا في كلِّيتها حقلين: حقل المفاهيم الطبيعية وحقل مفهوم الحرية؛ لأنها في كل منهما واضعة قوانين **قبلياً**. وبموجب ذلك تقسَّم الفلسفة إلى نظرية وعملية. أما الأرضية التي يقامُ عليها حقلُها **ويمارَسُ** تشريعها فتبقى في جميع الأحوال مجموعَ موضوعات كلِّ تجربةٍ ممكنة، باعتبار أنها ليست أكثر من ظواهر؛ ولو لم يكن الأمر كذلكَ لما كان التفكير بتشريع الفهم بحقها أمراً ممكناً.

ويتم التشريع بمفاهيم الطبيعة بواسطة الفهم، وهو [تشريع] نظري. أما التشريع عن طريق مفهوم الحرية فيتمّ بواسطة العقل وهو [تشريع] عملي بحت. ولكن لا يستطيع العقل أن يكون مشرِّعاً إلا في العملي وحده؛ وفي ما يخص المعرفة النظرية (معرفة الطبيعة) فليس بإمكانه (وقد وَقَعَ على قوانين عن طريق الفهم) أن يستخلص نتائج إلا انطلاقاً من قوانين معطاة بواسطة استدلالات تقف مع ذلك دوماً عند حدود الطبيعة. ولكن، في

المقابل، حيث تكون القواعد عملية، لا يكون العقل بسبب ذلك مشرِّعاً على الفور، إذ قد تكون هذه عمليةً ـ تقنيةً أيضاً. [XVIII]

إذاً للفهم والعقل تشريعان مختلفان في حقل التجربة الواحد، من دون أن ينال أحدهما من الآخر؛ ويعود ذلك إلى أنه بالقدر الزهيد الذي يؤثِّر به مفهوم الطبيعة على التشريع عن طريق مفهوم الحرية، بهذا القدر عينه يعطِّل مفهوم الحرية تشريع الطبيعة. وقد أظهر **نقد العقل المحض** كيف أنه بإمكاننا أن نفكِّر بوجود التشريعين معاً وما لكلٍ منهما من مَلَكات في الذات الواحدة، من دون أن نقع في تناقضٍ؛ وكان ذلك حيث دحضت الاعتراضات بهذا الخصوص بالكشف عن الوهم الجدلي الذي تتضمنه.

أما أن هذين الحقلين المختلفين اللذين يحدُّ كل منهما الآخر من دون انقطاع ـ ليس في تشريعهما بالتأكيد، وإنما في تأثيرهما بالفعل في العالم الحسي ـ لا يشكّلان حقلاً **واحداً**، فهذا آتٍ عن أن مفهوم الطبيعة يتمثَّل موضوعاته بالتأكيد في العيان، ولكن ليس كأشياء بحد ذاتها، بل كظواهر، في حين يتمثَّل مفهوم الحرية في موضوعه بالتأكيد شيئاً بحد ذاته، وإنما ليس في العيان؛ لذا ليس بوسع أي من الاثنين أن يحقق معرفة نظرية عن موضوعه (حتى ولا عن الذات المفكِّرة) كشيء بحد ذاته فيكون عندئذ فوق ـ المحسوس الذي علينا من دون شك أن نضع فكرته أساساً لكل مواضيع التجربة، لكننا لن نستطيع أبداً أن نسمو بها ونوسِّعها فتصبح معرفة. [XIX]

يوجد إذاً لكامل مَلَكة المعرفة فينا حقلٌ لا حدود له، ولكن لا سبيل إليه أيضاً، هو حقلُ فوق المحسوس، حيث لا حوزة لنا فيه ولا يمكن إذاً أن يكون لنا على أساسه ميدان لا لمفاهيم الفهم ولا لمفاهيم العقل بصدد المعرفة النظرية؛ وعلينا بالفعل أن نشغل هذا الحقل بأفكار تخدمُ استعمال العقل استعمالاً نظرياً

وعملياً على حد سواء، ولكن من دون أن نستطيع تزويدها ـ في ما يتعلق بالقوانين الآتية عن مفهوم الحرية ـ بغير حقيقةٍ عملية، لا تجد معرفتنا النظرية عن طريقها إطلاقاً أي توسُّع إلى فوق ـ المحسوس.

نعم، لقد رسخت الآن بين ميدان مفهوم الطبيعة، بما هو الحسي، وميدان مفهوم الحرية، بما هو فوق ـ المحسوس هوّةٌ لا يُسْبر غورها، وذلك إلى حدٍّ يستحيل معه أن يقوم معبرٌ بين طرفيها (إذاً بالاستخدام النظري للعقل)، وكأننا أمام عالَمين مختلفين كل الاختلاف، لا يمكن أحدهما أن يؤثِّر في الآخر؛ إلا أنه **ينبغي** مع ذلك أن يؤثر هذا في ذاك، أي ينبغي على مفهوم الحرية أن يحقِّق في عالم الحواس الغايةَ المكلّف بها بحسب قوانينه، وبالتالي لا بدَّ من أن يكون التفكير بالطبيعة ممكناً بطريقةٍ تتوافق [XX] بها شرعيةُ صورتها على الأقلّ مع إمكانية الغايات التي يجب أن تتحقق فيها وفق قوانين الحرية. ـ إذاً لا بدَّ من وجود أساسٍ **لوحدةِ** فوق ـ المحسوس الذي يكمُن في أساس الطبيعة، مع ذاك الذي يتضَّمنه مفهوم الحرية عملياً يجعل مفهومُه الانتقالَ من نوع تفكير الواحد وفق مبادئ إلى نوع تفكير الآخر وفق مبادئ أيضاً [أمراً] ممكناً، حتى ولو لم يصل، لا نظرياً ولا عملياً، إلى معرفته، فيكون بالتالي من دون حقلٍ خاص به.

III ـ في نقد ملَكَة الحكم
بما هي أداة وصلِ قِسْمَي الفلسفة إلى كلٍ واحد

ليس لنقد مَلَكات المعرفة، بالنسبة إلى ما في وسعها القيام به **قبلياً**، ميدانٌ بالمعنى الدقيق للكلمة من حيث الموضوعات؛ لأنه ليس عقيدةً، بل مهمته فقط البحث في إمكان قيام عقيدة عن طريقه، وكيف يكون ذلك، أخذاً بالاعتبار حالة مَلَكاتنا. ويمتدُّ

حقله ليشمل جميع اعتداداتها كي يضعها في حدود شرعيتها. لكن [XXI] ما لا يمكن أن يدخل في تقسيم الفلسفة، قد يدخل مع ذلك في نقد مَلَكات المعرفة بعامة، لو تضمَّن بالفعل مبادئ لا تصلح لاستخدامٍ نظري أو عملي.

لقد قامت مفاهيم الطبيعة المتضمِّنة أساسَ كلِّ معرفةٍ نظرية **قبلياً** على تشريع الفهم. وقام مفهوم الحرية المتضمِّن **قبلياً** أساسَ جميع الأوامر العملية المستقلة عن الحسي على تشريع العقل. وهكذا يبقى أن لكلٍ من هاتين المَلَكَتين، بالإضافة إلى أنهما قد تُطبَّقان من حيث الشكل المنطقي على المبادئ، أياً كانت أصولها، تشريعَه الخاص به من حيث المضمون، وأنه لا يوجد فوق هذا التشريع تشريع آخر (**قبلياً**)، الأمر الذي يبرِّر تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية.

إلا أنه توجد في أسرة مَلَكات المعرفة العليا أيضاً حَلَقَةٌ وسيطة بين الفهم والعقل، هي **مَلَكة الحكم**؛ وتحملنا ـ بموجب [قواعد] التمثيل ـ أسبابٌ على الافتراض بأن لها حقاً في أن تحتوي في ذاتها، إنْ لم يكنْ على تشريعٍ خاص بها، فعلى كل حال على مبدإ خاصٍ بها ـ وإن لم يكن مجرد [مبدإ] ذاتي قبلياً ـ يخوِّلها البحث عن قوانين. وهو، وإنْ لم يختصّ بحقل موضوعاتٍ تكون بمثابة ميدانٍ خاص به، إلّا أنه يستطيع أن يكون صاحب [XXII] مجالٍ، له تكوينٌ معيَّن، ويرغب هذا المبدأ بالذات أن يكون وحده الفاعل فيه.

يضاف إلى ذلك أيضاً (وفق الحكم بالتمثيل) سببٌ جديد يحملنا على ربط مَلَكة الحكم بنظام آخر لقوى التمثُّل فينا، يبدو كأنه على قدر أهم من قرابتها مع أسرة مَلَكات المعرفة. ذاك أنه قد تُرجع جميع مَلَكات النفس، أو قدراتها، إلى المَلَكات الثلاث التي لا يمكن اشتقاقها من أساسٍ مشتَرَك أبعد منها،

هي: **ملكة المعرفة، الشعور باللَّذة والألم، وملكة الرغبة**[1]. [XXIII]

(1) من المفيد أن نحاول الوقوف على تحديد ترانسندنتالي لمفاهيم نستخدمها كمبادئ تجريبية، حينما يتوفر لنا سببٌ للاعتقاد بأنها على قَرَابة مع مَلَكة المعرفة المحضة **قبلياً**، بسبب هذه العلاقة بالذات؛ وبواسطة مقولات محضة، باعتبار أن هذه وحدها قد بيَّنت بشكل كافٍ الفرق بين المفهوم الحاصل عندنا والمفاهيم الأخرى. ونسير هنا على خطى الرياضي الذي يُبقي على **المعطيات** التجريبية للمسألة التي يحلّها من دون تعيين، ولا يُدرج سوى علاقتها ببعضها داخل تركيبها المحض تحت مفهوم الرياضيات المحضة، وهكذا يعمِّم لنفسه حلَّها. ـ لقد وُجِّه إليَّ لوم لاتباعي طريقةً مماثلة (صفحة 16 من التصدير في: (Immanuel Kant, *Critik der Praktichen Vernunft*, V) حيث أُخذ عليَّ تحديد مَلَكة الرغبة، **على أنها مَلَكة تكون بتمثّلاتها سببَ حقيقةِ موضوعات هذه التمثلات**؛ وحجَّة اللائمين هي أن الأماني البسيطة هي أيضاً مجرد رغباتٍ، يعرف كل إنسانٍ معرفة حقة، أنه لا يستطيع تحقيق موضوعها بمجرد وجودها وحده. ـ لكن هذا ليس أكثر من برهان على وجود رغبات لدى الإنسان أيضاً، يقع بسببها في تناقض مع نفسه: فحينما يسعى بواسطة تمثُّله **وحده** إلى تحقيق الموضوع، عليه ألَّا يتوقع أيَّ نجاح، لأنه يعي أن قوَّاته الآلية (إذا جاز لي أن أسمي بهذه التسمية القوى غير النفسية) التي كان ينبغي أن يعيِّنها ذلك التمثُّل، بحيث تُحقِّق الموضوع (إذاً بطريق غير مباشر)، إما أنها لا تكفي أو أنها تذهب حتى إلى الطموح نحو شيء مستحيل، كأنْ تجعل ما حَدَثَ وكأنه لم يحدث (O mihi preteritos, etc...) = آه! يا ليت يعيد إليّ جوبيتر السنين الفائتة)(*) أو أن باستطاعتها إلغاء الفترة بين لحظة وأخرى تتوق إليها بصبرٍ تضيق به. ـ أما أننا نعي حالاً، أمام رغبات خيالية كهذه، عجز تمثُّلاتنا (لا بل قصورها) عن أن تكون **سببَ** موضوعاتها فهذا يعود إلى علاقتها هي، بما هي **سببٌ**، وبالتالي إلى تمثّل **سببيتها** المتضمَّنة في كل **رغبة** تظهر بعد ذلك إلى العيان، خاصة حينما تكون شعوراً، أي **شوقاً**؛ فعندئذ يتبيَّن أنها توسِّع القلب وتذويه، وهكذا تستنفذ قواه إلى درجة أنها تُجهد القوى بالتمثلات تكراراً بينما تعود النفس مرةً تلو الأخرى وتقع في الإعياء من دون انقطاع، نظراً لاستحالة [تلبيتها]. ـ إن الصلوات نفسها [التي تقام] لردِّ ويلاتٍ كبيرة نعتقد بحَسب تقديرنا أنها واقعة لا محالة، ومثلها [اللجوءُ إلى] بعض الوسائل الخرافية بغيةَ الوصول إلى أهداف يستحيل [نيلها] بصورة طبيعية تشير إلى العلاقة السببية بين التمثلات وموضوعاتها التي لا يستطيع حتى الوعي بقصورها عن تحقيق أي نتيجة، أن يثنينا عنها. ـ أما لماذا وُضع في طبيعتنا الميل نحو رغباتٍ يصحبها وعيُ بطلانها، فهذا سؤال أنثروبولوجي ـ غائي. ويبدو أنه لو لم يكن مقدَّراً لنا أن نستخدم قوانا إلَّا قبل التأكد من قدرة مَلَكتنا على إنتاج شيء، فإن معظم هذه القوى كان سيبقى من دون استعمال؛ ذاك أننا لا نعرف قوانا إلا بعد أن نجرِّبها. إذاً، ليس هذا الخداع في حالة الرغبات الباطلة إلا نتيجة نظامٍ حَسَن الصنع في طبيعتنا. [XXIII] [XXIV]

(*) عن «إنيياد» الشاعر اللاتيني فيرجيل (70-19 ق. م.)، الفقرة الثامنة، البيت 560.

فبالنسبة إلى مَلَكة المعرفة يكون الفهم وحده مشرِّعاً، حينما تكون تلك المَلَكة، بما هي مَلَكة **معرفة نظرية**، على علاقة بالطبيعة (كما يجب أن يتمَّ ذلك حينما يُنظر إليها بذاتها من دون اختلاط بمَلَكة الرغبة) التي نستطيع بالنسبة إليها وحدها (بما هي ظواهر) أن نصدر **قبلياً** قوانين بواسطة مفاهيم الفهم الخالصة. ـ أما في ما يخص مَلَكة الرغبة، بما هي مَلَكة عُليا وفق مفهوم الحرية، فإنَّ العقل وحده (حيث لهذا المفهوم مكان دون غيره) هو المشرِّع **قبلياً**. ـ ثمَّ، إن بين مَلَكة المعرفة ومَلَكة الرغبة الشعور باللذة، مثلما تقع مَلَكة الحكم بين مَلَكة المعرفة وملكة الرغبة. ومن هنا كان لا بدَّ أن نظنَّ، ولو عابراً، أنه، كما أن لمَلَكة الحكم مبدأً خاصاً بها **قبلياً**، وبما أن اللذة أو الألم مرتبطان حتماً بمَلَكة الرغبة (سواء بسبقها لمبدإها ـ كما هي الحال بالنسبة إلى الرغبات الدنيا ـ أو باتباعها إياه كونه قد تعيَّن بالقانون الأخلاقي لا غير، كما في حالة الرغبات العليا)، لذا سيحصل بالطريقة نفسها انتقالٌ من ملكة المعرفة المحضة، أي من ميدان مفاهيم الطبيعة، إلى ميدان مفهوم الحرية. وهذا يعنى بتلك الطريقة التي يمكن الانطلاق بموجبها من الفهم إلى العقل في الاستعمال المنطقي.

[XXIV] [XXV]

إذاً، لو لم يكن بالإمكان تقسيم الفلسفة إلا إلى قسمين رئيسيين، الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، لوجب أن نعتبر كل ما نريد قوله حول المبادئ الخاصة بمَلَكة الحكم تابعاً للقسم النظري، أي للمعرفة العقلية وفق مفاهيم الطبيعة. وهكذا يتألف نقد العقل المحض، الذي يجب أن يعود إليه البتُّ في هذا كله، قبل أن يَشْرَعَ بإقامة تلك المنظومة، وبهدف إمكانية قيامها، من ثلاثة أقسام: نقد الفهم المحض، [نقد] مَلَكة الحكم المحضة و[نقد] العقل المحض. وتسمَّى هذه المَلَكات محضة لأنها مشرِّعة **قبلياً**.

IV ـ حول مَلَكة الحكم
بما هي ملكةٌ مشرِّعة قبلياً

إنّ مَلَكة الحكم بعامة هي ملكة التفكير بالخاص من حيث هو متضمَّنٌ في العام. فإذا كان العام (القاعدة، المبدأ، القانون) [XXVI] معطى، كانت مَلَكة الحكم التي تُدرج الخاص تحته (حتى حينما تعطي قبلياً، كونها مَلَكة حكم ترانسندنتالية، الشروط التي بموجبها وحدها يمكن أن تُدرج تحت ذلك العام) هي **المعيِّنة.** أما إذا كان الخاص هو وحده المعطى وكان عليها هي أن تجد العام، فعندئذ تكون مَلَكة الحكم **مفكِّرةً** لا غير.

إن ملكة الحكم المعيِّنة بحكم قوانين ترانسندنتالية عامة، يعطيها الفهم، مُدرجةٌ فقط؛ لقد رُسم لها القانون مسبقاً **قبلياً،** ولذلك هي ليست بحاجة إلى أن تفكر بقانون خاص بها كي تستطيع إدراج ما هو خاص في الطبيعة تحت العام. ـ ولكن توجد صور مختلفة للطبيعة، ومعها أيضاً تعديلات كثيرة لمفاهيم الطبيعة الترانسندنتالية العامة، التي تبقى غير معيَّنة بتلك القوانين التي يعطيها الفهم المحض **قبلياً** ـ كونها هي نفسها لا تعنى إلا بإمكانية طبيعةٍ بعامة (كموضوع للحواس) ـ ولهذا السبب يجب أن تكون لها هي أيضاً قوانين، قد تكون، بما أنها تجريبية، عرضيةً بالنسبة إلى إدراك فهمنا **نحن**؛ ولكن، إذا أُريد لها أن تدعى قوانين (كما يقتضي ذلك مفهوم طبيعةٍ أيضاً) فلا بد من أن تُعتَبر ضروريةً من منطلق مبدإ وحدة الكثرة، حتى ولو لم يكن معروفاً لدينا. ـ فملكة الحكم المفكرِّة، التي يقع عليها واجب الارتقاء من الخاص في الطبيعة نحو العام، هي بحاجة إذاً إلى مبدإ لا تستطيع اقتراضَه من [XXVII] التجربة، وهو بدوره يجب أن يكون في أساس وحدة جميع المبادئ التجريبية بموجب مبادئ تجريبية أيضاً، إنما أعلى، كما في أساس إمكانية ترتيبها المنظَّم بين بعضها البعض. إذاً مبدأ

ترانسندنتاليّ كهذا يجب أن تكون ملكةُ الحكمِ المفكرِّة قادرةً على أن تعطيه هي لنفسها، لا أن تقترضه من موضع آخر (وإلّا كانت عندئذ ملكة حكم معيِّنة) ولا أن تفرضه على الطبيعة. ويعود السبب في ذلك إلى أن التفكير في قوانين الطبيعة هو الذي يكيِّف نفسه بالطبيعة وليست هي التي تتكيَّف بالشروط التي نسعى بواسطتها إلى الحصول على مفهوم للطبيعة. إنه بالنسبة إليها عَرَضي.

إذاً، لن يكون هذا المبدأ إلا [المبدأ] التالي: بما أن قوانين الطبيعة العامة لها أساسها في فهمنا، وهو يفرضها على الطبيعة (ولو فقط بحسب المفهوم العام عنها كطبيعة)، فإن القوانين التجريبية الخاصة، بالنسبة إلى ما بقي منها من دون تعيينٍ بتلك القوانين العامة، لا بد أن تعتبر بالاتفاق مع وحدة كهذه، وكأنَّ فهماً (وإن لم يكن فهمنا نحن) يزوِّد مَلَكات المعرفة فينا بها، ليكون من الممكن إقامة منظومة تجربة وفق قوانين الطبيعة الخاصة. لكن هذا لا يعني أنه يجب لذلك القبولُ بوجود فعلي لفهم كهذا (لأن فكرةً كهذه تخدم كمبدإ مَلَكة الحكم المفكرِّة فقط للتفكير وليس للتعيين)، بل إن هذه المَلَكة هي التي تعطي بذلك لنفسها فقط قانوناً وليس للطبيعة. [XXVIII]

والآن، لمّا كان مفهوم شيء ما؛ من حيث إنه يحتوي في الوقت نفسه على أساس حقيقة هذا الشيء، على **الغاية**، وكان التطابق بين شيء ما وطبيعة الأشياء التي ليست ممكنة إلا بموجب غايات، يدعى **غائية** صورتها، فإن مبدأ مَلَكة الحكم، في ما يتعلق بصورة أشياء الطبيعة بحسب قوانين تجريبية بعامة، سوف يكون **غائية الطبيعة** في كثرتها. وهذا يعني أنَّ تمثّل الطبيعة بهذا المفهوم يتمُّ وكأن فهماً يحتوي على أساس وحدة كثرة قوانينها التجريبية.

غائية الطبيعة إذاً هي مفهوم، **قبلياً**، له مصدره في مَلَكة

الحكم المفكِّرة فقط. والسبب في ذلك أننا لا نستطيع أن ننسب إلى منتجاتٍ طبيعية شيئاً شبيهاً بعلاقة الطبيعة بها على أنها غايات، وإنما نحن نستخدم هذا المفهوم لكي نفكِّر بما لهذه المنتجات من ظواهر معطاةٍ وفق قوانين تجريبية لا غير. كما يختلف هذا المفهوم أيضاً كلياً عن الغائية العملية (للفن البشري أو للأخلاق أيضاً) حتى ولو كان التفكير فيه يتمّ فعلاً وفق تمثيل معها هي نفسها.

[XXIX]

V ـ مبدأ غائية الطبيعة الصوري هو مبدأ ترانسندنتالي لمَلَكة الحكم [1]

المبدأ الترانسندنتالي هو مبدأٌ نتمثَّل به **قبلياً** الشرط العام الذي من دونه لا يمكن أن تكون الأشياء موضوع معرفتنا بصورة عامة. ويُسمَّى، في المقابل، مبدأً ميتافيزيقياً حينما يمثِّل **قبلياً** الشرطَ الذي لا نستطيع المضيَّ قدماً في تعيين الأشياء **قبلياً** إلَّا بواسطته، تلك التي لا بدَّ أن يكون مفهومُها معطىً بالتجربة. ومن هنا يكون مبدأ معرفة الأجسام، بما هي جواهر، وجواهر متغيِّرة، ترانسندنتالياً حين يعني ذلك أنه لا بدَّ من وجود سبب لتغييرها؛ بينما يكون ميتافيزيقياً حينما يُقال: يجب أن يكون لتغييرها سبب **خارجي**. ذاك أنه، في الحالة الأولى، لا يصحُّ التفكير بالجسم إلَّا بمحمولات أنطولوجية (مفاهيم الفهم المحضة)، مثل الجوهر، كي تتمَّ معرفة القضية **قبلياً**؛ أما في الحالة الثانية، فلا بدَّ من أن يوضع المفهوم التجريبي لشيء ما (بما هو شيء متحرك في المكان) في أساس هذه القضية، ومن ثمَّ نستطيع أن ندرك بشكل كامل **قبلياً** أن هذا المحمول الأخير (مفهوم الحركة الآتية عن سبب خارجي فقط) يخص الجسم. وهكذا يكون ـ كما سأبيِّن ذلك بعد قليل ـ مبدأُ غائية الطبيعة (في كثرة قوانينها التجريبية) مبدأً [XXX] ترانسندنتالياً. لأن مفهوم الأشياء، من حيث يُفكَّر بأنها تقع تحت

هذا المبدإ عينه، ليس سوى المفهوم الخالص لموضوعات المعرفة التجريبية الممكنة أصلاً، وهي لا تحتوي على أي شيء تجريبي. وفي المقابل يكون مبدأ الغائية العملية التي يجب أن يفكَّر فيها في فكرة **تعيين إرادة** حرة، مبدأً ميتافيزيقياً؛ لأن مفهوم مَلَكة الرغبة كإرادةٍ، يجب أن يكون معطى تجريبياً (لا أن يكون خاصاً بالمحمولات الترانسندنتالية). غير أنه ليس أيٌّ من هذين المبدأين تجريبياً، بل هما مبدآن **قبلياً**؛ لأننا لسنا بحاجة إلى مزيد من التجربة لكي نربط محمول أحكام كلٍ منهما بمفهوم الحامل، بل يمكننا أن ندرك ذلك **قبلياً** إدراكاً كاملاً.

أما أن يكون مفهوم غائية الطبيعة من بين المبادئ الترانسندنتالية، فهذا ما توضحه بكفاية مسلَّمات مَلَكة الحكم التي تقع في أساس البحث في الطبيعة **قبلياً** والتي مع ذلك لا تذهب إلى أبعد من إمكانية التجربة، وبالتالي معرفة الطبيعة، ليس كطبيعة لذاتها فحسب، بل كطبيعة معيَّنة بكثرة من القوانين الخاصة. ـ وغالباً ما تَرِد هذه المسلَّمات بصيغة حِكَم من الحكمة الميتافيزيقية في معرض هذا العلم ـ وإن جاءت مبعثرةً هنا وهناك ـ حيث نصادف [XXXI] بعض القواعد التي لا نستطيع عرضها بمفاهيم. «تسلك الطبيعةُ أقصرَ الطرق» (Lex parsimoniä قانون التوفير)؛ وهي، مع ذلك، لا تقوم بقفزات، ليس نتيجةً لتغيُّرات فيها ولا لجمع صورٍ مختلفة نوعياً (Lex continui in natura، قانون المتصل في الطبيعة)؛ ولا تمنع الكثرةُ في القوانين التجريبية وجودَ وحدةٍ تحت عددٍ قليل من المبادئ (principia präter necessitatem non sunt multiplicanda، لا يصحُّ أن تكثر المبادئ حيث لا ضرورة لذلك)، ومثل هذا كثير.

أما إذا ظنَّ أحدٌ أن باستطاعته التدليلَ على أصل هذه المبادئ وحاول بطرقٍ نفسية فإنه يكون قد خالف معناها كلياً. ذلك لأن هذه لا تُخبر عمَّا يجري، أي عن القواعد التي بموجبها

تلعب قوانا المعرفية لعبتها حقيقةً، وكيف يتمّ الحكم، وإنما كيف ينبغي أن يُحكم؛ ولن تظهر هذه الضرورة المنطقية الموضوعية هنا، لو كانت المبادئ تجريبيةً بحتة. إذاً غائية الطبيعة هي مبدأ ترانسندنتالي لمَلَكات المعرفة فينا ولاستخدامها، فيها يتجلى بوضوح مبدأٌ ترانسندنتالي للأحكام، فلا يعوزها عندئذ استنباط ترانسندنتالي يجب أن يُبحث بواسطته عن أساس إصدار الحكم **قبلياً** على هذا الشكل في مصادر المعرفة.

ولا شك أننا نجد بالفعل في أسس إمكانية تجربةٍ قبل كل شيء شيئاً ضرورياً، هو القوانين العامة التي من دونها لا يتمُّ [XXXII] أصلاً التفكير بالطبيعة (كموضوع للحواس)؛ إنها تقوم على المقولات المطبَّقة على الشروط الشكلية لكل عيانٍ ممكن لنا وعلى أنها معطاةٌ **قبلياً** هي أيضاً. بهذا تكون مَلَكة الحكم معيِّنةً وفق هذه القوانين، إذ إن شاغلها الوحيد هو أن تُدرَجَ تحت قوانين معطاة مثلاً: يقول الفهم: لا تَغَيُّر من دون سبب (قانون طبيعي عام)؛ وليس لمَلَكة الحكم الترانسندنتالية هنا غيرُ مهمة التدليل **قبلياً** على شرط الإدراج تحت مفهوم الفهم المعروض أمامها، وهو تتالي التعيينات [في الزمان] على شيء واحد بعينه. أما بالنسبة إلى الطبيعة عموماً (كموضوع تجربة ممكنة) فلا بد من أن يُعرف ذلك القانون على أنه ضروري بشكل مطلق. ــ أما موضوعات المعرفة التجريبية فهي، بالإضافة إلى أنها معيَّنةٌ بشرط الزمان الشكلي هذا، معيَّنةٌ أيضاً على أشكال أخرى، أو هي قابلةٌ لأن تُعيَّن ـ بقدر ما تستطيع ذلك مَلَكة الحكم فينا **قبلياً** ـ بحيث يمكن طبائع مختلفةً نوعياً عن بعضها البعض أن تكون أيضاً أسباباً بطُرق لا تحصى، فضلاً عمَّا هو مشتَرَك فيما بينها كونها تنتمي إلى الطبيعة عموماً؛ ويجب على كل نوعٍ من هذه الأنواع (بموجب مفهوم العلة بعامة) أن تكون له قاعدتُه، وهي قانونٌ، وبالتالي تحمل معها الضرورة، حتى ولو كنا قد لا ندرك أصلاً هذه

[XXXIII] الضرورة، نَظَراً لطبيعة وحدود مَلَكات المعرفة فينا. إذاً علينا أن نفكِّر بإمكانية وجود قوانين تجريبيةٍ كثيرة لا نهاية لتعددها في الطبيعة، وتبقى رغم ذلك عَرَضيةً بالنسبة إلى إدراكنا (لا يمكن إدراكها **قبلياً**)، نحكم نحن بموجبها على وحدة الطبيعة وفق قوانين تجريبية، وعلى إمكانية وحدة التجربة (بما هي منظومةٌ بحسب القوانين التجريبية) أنها عَرَضية. لكن وحدةً كهذه لا بدَّ أن تكون مفتَرَضَةً ومقبولةً، وإلَّا لما قام أي ترابط متصل بين المعارف التجريبية في كلية التجربة. نعم، إن قوانين الطبيعة العامة توفِّر من دون شكٍ مثل هذا الترابط بين الأشياء من قَبيل جنسها، كونَها أشياء طبيعية بشكل عام، ولكن ليس من قبيل النوع، ككائنات خاصة في الطبيعة. لذا وَجَبَ على مَلَكة الحكم أن تقبلَ، لاستخدامها الخاص، بهذا المبدإ **قبلياً**، وهو أن ما هو عرضيٌ من بين قوانين الطبيعة الخاصة (التجريبية) يحتوي ـ من منظور الإدراك البشري ـ على وحدةٍ قانونية لا نستطيع سبْرَ غورها من دون شك، إلا أننا نستطيع أن نفكِّر فيها، في علاقة كثرتها مع تجربةٍ ممكنةٍ بحدِّ ذاتها. وبالتالي، بما أن الوحدة القانونية في علاقةٍ نعرف عنها أنها عَرَضيةٌ بحدِّ ذاتها، وإن كانت متَّسقةً مع قصدٍ ضروري (حاجةٍ) للفهم، غير أن تمثُّلها يتم في الوقت نفسه [XXXIV] كهدفٍ للأشياء (هنا للطبيعة)، لذا وَجَب على مَلَكة الحكم عندئذ، وهي في ما يتعلَّق بالأشياء الواقعة تحت قوانين تجريبية (لم تُكتَشف بعد) ليست إلَّا مفكِّرة فقط، أن تنظر في الطبيعة بخصوص هذه الأخيرة، وفقَ **مبدإ الغائية** لمَلَكة المعرفة فينا الذي يعبَّر عنه في هذه الحال في حِكَم مَلَكة الحكم المذكورة أعلاه. هذا المفهوم الترانسندنتالي لغائية الطبيعة ليس إذاً مفهوماً طبيعياً ولا مفهوماً عن الحرية، كونَه لا يضيف شيئاً إلى الشيء الطبيعي (الطبيعة)، بل يقدِّم فقط الطريقة الوحيدة التي علينا اتِّباعها في التفكير بأشياء الطبيعة للحصول على تجربةٍ متصلة اتصالاً كاملاً،

وبالتالي على مبدإ ذاتي (حكميةٍ) لمَلَكة الحكم؛ ومن هنا نجد أنفسنا سعداء وكأن صدفةً سارَّة قد حلَّت بقصدنا (إننا، بكلام أدقّ، قد تحررنا من حاجة) حينما نلقى وحدةً متَّسقةً كهذه في ظلٍّ قوانين تجريبية بحتة، علماً بأنه يجب علينا في الوقت نفسه أن نقبل بوجود مثل هذه الوحدة، حتى ولو كنا غير قادرين على إدراكها وإثباتها ببرهان.

ولكي نُقنع أنفسنا بصحَّة هذا الاستنتاج للمفهوم الذي أمامنا، وبضرورة اعتناقه كمبدإ ترانسندنتالي للمعرفة، دعْنا نُمعن النظر فقط في حجم هذه المهمة: إن الإشكالية القائمة **قبلياً** في إدراكنا هي كيفية تكوين تجربةٍ مترابطة من إحساسات معطاة عن [XXXV] طبيعةٍ تحتوي في جميع الأحوال على كثرةٍ من قوانين تجريبيةٍ لا نهاية لها؛ ولا شك في أن للفهم **قبلياً** قوانين عامة للطبيعة لا يمكن أي شيء من دونها أن يكون موضوع تجربة؛ لكنه، بالإضافة إلى ذلك، بحاجة أيضاً إلى نظام معيَّن للطبيعة على علاقة بقواعدها الخاصة بها، التي لا يمكن أن تُعرف من قِبَله إلَّا تجريبياً، وهي عَرَضيةٌ بالنسبة إليه. هذه القواعد التي لا نستطيع من دونها التقدُّم من التمثيل العام لتجربةٍ ممكنة عموماً نحو الخاصة، لا بد من أن يفكِّر فيها [الفهم] كقانون (أي على أنها ضرورية)، وإلّا لما شكَّلت نظاماً في الطبيعة، حتى وإن لم يكن باستطاعته إطلاقاً أن يعرف بضرورتها أو أن يحيط بها. إذاً، على الرغم من أن الفهم لا يستطيع تعيين شيءٍ **قبلياً** بالنسبة إليها (إلى الأشياء)، عليه مع ذلك، كي يقتفي أثر هذه المسمَّاة قوانين تجريبية أن يضع **قبلياً** في أساس كل تفكيرٍ في الأشياء مبدأً فحواه أن نظاماً يمكن معرفته في الطبيعة هو أمرٌ ممكن بالاتفاق مع هذه القوانين، وأن القضايا التالية تعبِّر عن مبدإ كهذا: إن في الطبيعة تابعيةً بين الأجناس والأنواع نستطيع نحن أن ندركها؛ وإنَّ كلاً منها يقترب من الآخر بموجب مبدإ مشترك يُتيح الانتقال من الواحد إلى

الآخر، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى جنسٍ أعلى؛ وإنه، في [XXXVI] حين يبدو وكأنَّ على إدراكنا أن يقبل بدايةً بكَمٍّ من أنواع السببية لمختلف العمليات الطبيعية بحسب ما فيها من فروقات نوعية، إلا أن هذه الأنواع المختلفة قد تقع تحت عدد قليل من المبادئ، علينا أن نشغل أنفسنا بالبحث عنها، إلخ.. وتفترضُ مَلَكةُ الحكم **قبلياً** هذا الانسجام بين الطبيعة ومَلَكة المعرفة فينا كي تستطيع أن تفكِّر بالطبيعة وفق قوانينها التجريبية، بينما يعترف الفهمُ به بأنه عرضيٌ موضوعياً في الوقت نفسه، وأن مَلَكة الحكم هي وحدها التي تنسبه إلى الطبيعة كغائيةٍ ترانسندنتالية (على علاقة بمَلَكة المعرفة في الذات). لأنه لو لم تُفْتَرض هذه الغائية، لما كان لدينا أي نظامٍ في الطبيعة وفق قوانين تجريبية، ولما حصلنا بالتالي على خيطٍ هادٍ يقودنا إلى القيام بتجربة تسيِّرها هذه القوانين في مختلف تنوّعاتها أو تتيح لنا هي نفسها دراستها.

إذ بوسعنا من دون شك أن نفكِّر ـ بغضّ النظر عن التساوي بين أشياء الطبيعة، حينما يتعلق الأمر بالقوانين الطبيعية، التي لا يمكن بشكل عام أن نحصل من دونها على شكل معرفة تجريبية ـ بأن الفرق النوعي في قوانين الطبيعة التجريبية، ومنها تأثيراتها أيضاً، قد يكون كبيراً إلى درجةٍ، يستحيل معها على فهمنا الكشف عن نظام نحيط به، وبالتالي نقسِّم منتوجاتها بموجبه إلى أجناس وأنواع تُستخدم مبادئُ شرح وفهم أحدها لشرح وفهم الآخر أيضاً؛ أو أن نستخرج من مادة معقدة إلى هذا الحد (الأحرى بنا [XXXVII] أن نقول: مختلفة إلى درجة لا حد لها، تستعصي على قدرة إدراكنا) تجربةً مترابطة.

إذاً لمَلَكة الحكم أيضاً في ذاتها **قبلياً** مبدأ لإمكانية الطبيعة، ولكن من منظور ذاتي فقط؛ إنها لا تفرض بموجبه قانوناً على الطبيعة (بما هي استقلالية) وإنما على نفسها (بما هي تشريع

ذاتي)(*) من أجل تفكيرها بالطبيعة. وهذا ما يمكن أن نسمّيه **قانون تخصيص الطبيعة**، المتعلق بقوانينها التجريبية، وما ليس بوسع مَلَكة الحكم أن تدركه **قبلياً في** [الطبيعة]، وإنما تقرّه للوصول إلى نظام في الطبيعة، يمكن فهمنا أن يدركه في التقسيم الذي تقوم به لقوانين الطبيعة العامة، متى أرادت أن تصنِّف تحتها كثرةً من القوانين الخاصة. وعندئذٍ حينما يقال: إن الطبيعة تخصِّص قوانينها العامة وفقَ مبدإ الغائية لأجل ملكة المعرفة فينا، أعني لكي تتوافق مع الفهم البشري في نشاطه الضروري، وهو أن يجد العامَّ للخاص الذي توفره له الحساسية، وللمختلف (وهو حقيقةً العام لكل نوع) رباطه بوحدة المبدإ من جديد، فإننا بهذا لا نفرض قانوناً على الطبيعة ولا نتعرف بالملاحظة على واحد منها (على الرغم من أن مبدأً كهذا يمكن أن يثبت بهذه الوسائل). والسبب في ذلك أنه ليس مبدأ مَلَكة الحكم [XXXVIII] المعيِّنة وإنَّما مبدأ مَلَكة الحكم المفكِّرة فقط. والمطلوب هو أن نستطيع ـ ولتكن الطبيعة منظّمةً كما تشاء بالنسبة إلى قوانينها العامة ـ المضيَّ قُدُماً في البحث في قوانينها التجريبية وفقَ ذلك المبدإ والحِكمَ المؤسَّسة عليه لا غير. لأننا لا نستطيع أن نتقدم في استخدام فهمنا في التجربة وكسب المعرفة، إلا بالقدر الذي يتحقق فيه ذلك.

VI ـ حول صلة الشعور باللذة بمفهوم غائية الطبيعة

إن التوافق المفكَّر فيه بين الطبيعة على اختلاف قوانينها الخاصة، وبين حاجتنا نحن إلى العثور لها على عمومية المبادئ،

(*) الاستقلالية (Autonomie) والتشريع الذاتي (Heautonomie): يميِّز كَنْت هنا بين مَلَكة الإدراك والمَلَكة المفكِّرة. فالأولى مستقلّةٌ كونَها تشرّع قوانين للطبيعة، أما المفكِّرة فلا تشرِّع قوانين إلا لنفسها وهكذا تكون «تشريعاً ذاتياً». ولم يستخدم كَنْت حتى الآن «الاستقلالية» إلّا في موضوع الإرادة والشكل الأخلاقي للحرية؛ والإدراك مستقل هنا لأنه يشرِّع وفق قوانينه الخاصة، أي المقولات؛ ويميِّز بينها وبين «التشريع الذاتي» الخاص بمَلَكة الحكم المفكِّرة التي تشرِّع لنفسها فقط، وهذا هو مبدأها.

يجب أن يُحكم فيه ـ بحسب إدراكنا بأكمله ـ أنه عَرَضيٌّ، إلا أنه يبقى، رغم ذلك، ضرورياً لحاجة الفهم لدينا، وبالتالي كغائيةٍ تنسجم بها الطبيعة مع قصدنا، ولكن القصد المتجه نحو المعرفة فقط. ـ وكما أن قوانين الحركة ضرورية للمادة، كذلك تكون قوانين الفهم العامة ـ وهي في الوقت نفسه قوانين الطبيعة أيضاً ـ ضرورية لها (مع أنها نابعة من التلقائية)؛ ثم إن إنتاجَها لا يفترض وجودَ أيّ غاية من قِبَل قدراتنا المعرفية، كوننا لا نحصل إلا بها، بالدرجة الأولى، على مفهوم لما هي معرفة الأشياء (أشياء [XXXIX] الطبيعة) وننسبها بالضرورة إلى الطبيعة كموضوع معرفتنا بشكل عام. ولكن يبقى بحدود فهمنا ـ من باب المصادفة، أن يكون نظام الطبيعة القائم على قوانينها الخاصة بكلّ ما لَها من كثرةٍ وتنوّعٍ قد يفوق على الأقلّ قدرتَنا على الإدراك، متناسباً رغم ذلك معها؛ وأن العثور على [هذا النظام] نفسه يبقى من مهامِّ الفهم الذي ينقاد عمداً نحو غاية ضرورية له، أعني إدخال وحدةِ المبادئ إليها. هذه الغاية التي يجب على مَلَكة الحكم أن تنسبها بعدئذٍ إلى الطبيعة، لأن الفهم لا يستطيع فرضَ أي قانون عليها من هذا القبيل.

إن الوصول إلى [تحقيق] كلّ(*) قصد، مرتبطٌ بالشعور باللّذة؛ وإذا كان الشرط بالنسبة إلى الأول [للقصد] هو تصورٌ **قبلياً**، كما هو هنا مبدأ لمَلَكة الحكم المفكِّرة بشكل عام، كذلك الشعور باللَّذة هو أيضاً معيَّنٌ **قبلياً** بسببٍ ويصلح لكل إنسان؛ ويتم ذلك فقط بواسطة علاقة الشيء بمَلَكة المعرفة من دون أي مراعاة من قِبَل مبدإ الغائية هذا لمَلَكة الرغبة، وبهذا يختلف كلياً عن جميع أنواع غائية الطبيعة العملية.

وبما أننا فعلياً لا نعثر، بل ليس بوسعنا أن نعثر على أيِّ

(*) تعتبر طبعة أكاديمية برلين أنه من الأصح وضع «تلك jener» بدلاً من «كلّ jeder».

تأثير، مهما كان صغيراً، لتوافقٍ بين الأحاسيس والقوانين وفق مفاهيم طبيعية عامة (المقولات) على شعورنا باللذة، وذلك لأن [XL] الفهم يسير هنا وفقَ طبيعته بالضرورة من دون قصد، لذا يكون التوافقُ المكتشَف من ناحية أخرى بين قانونين أو أكثر من القوانين التجريبية الطبيعية المختلفة نوعياً تحت مبدإ يحتوي على كليهما، سببَ لذةٍ ملحوظةٍ جداً، بل غالباً ما تكون مثيرةً لإعجابٍ لا ينقطع، حتى في حالة أصبح الشيء مألوفاً لدينا. نعم، إننا لا نعود نشعر بلذةٍ ملحوظة حينما ندرك معقولية الطبيعة ووحدة تقسيمها إلى أجناس وأنواع، لا نستطيع من دونها الحصول على مفاهيم تجريبية تمكِّننا بدورها من معرفة قوانينها الخاصة، غير أن هذه اللذة قد تكون حصلت بالتأكيد في وقتٍ ما، ولكن بما أنه لا يمكن من دونها أن تتمَّ أبسط تجربة، فإنها تختلط بها شيئاً فشيئاً فلا تعود تلفت النظر بشكل خاص. ـ إذاً لا بدَّ من وجود شيءٍ ينبِّه فهمَنَا في الحكم على الطبيعة إلى غائيتها، سعيٌ وراء جمع قوانينها مختلفة الأنواع ـ حيث يكون ذلك ممكناً ـ تحت قوانين أعلى، حتى وإن كانت هي أيضاً تجريبية، فتشعر، في حال كُلِّل هذا السعي بالنجاح، بلذةٍ بهذا التوافق بينها وبين مَلَكة المعرفة لدينا، [توافق] يبقى دوماً عارضاً في نظرنا. وفي المقابل قد لا يروق لنا تصوُّرٌ للطبيعة يُقال لنا فيه مُسبقاً بأننا سنقع لدى أبسط [XLI] بحثٍ في أبسط تجربة على اختلافٍ في قوانينها، الأمر الذي يجعل من وحدة قوانينها الخاصة تحت قوانين تجريبية عامة، شيئاً مستحيلاً لفهمنا؛ ذاك أنه سوف يتعارض مع مبدإ تعيين الطبيعة الغائي ذاتياً في أجناسها ومع مَلَكة الحكم المفكِّرة لدينا بالنسبة إلى مبدإ كهذا أيضاً.

ويبقى في الحين ذاته أن افتراض مَلَكة الحكم هذا رغم ذلك كله غير معيَّنٍ بخصوص مدى ما ينبغي أن تتسع له تلك الغائية المثالية للطبيعة العائدة لقدرتنا على المعرفة، بحيث إذا قيل

لنا إن معرفةً أعمق وأوسع بالطبيعة ناتجة عن الملاحظة قد تؤدي في نهاية المطاف إلى كثرة من القوانين لا يستطيع عقل بشريٌّ إرجاعها إلى مبدإ واحد، فعندئذٍ علينا أن نخلد إلى الراحة، مع أننا نفضل في الوقت نفسه أن يحملنا آخرون على الأمل في أنه كلَّما ازدادت معرفتنا بالطبيعة من داخلها، أو كان بوسعنا أن نقارنها بشكل أفضل مع أعضاء من الخارج غير معروفة لدينا الآن، كان باستطاعتنا أن نجدها أكثر بساطة في مبادئها وأكثر وضوحاً مع تقدم تجربتنا، على الرغم من الاختلاف الظاهر في قوانينها التجريبية. لأن ذلك هو بمثابة أمرٍ تأمرنا به مَلَكة الحكم فينا لنسير وفق مبدإ الانسجام بين الطبيعة ومَلَكة المعرفة فينا إلى أبعد ما يمكن أن يذهب إليه [هذا المبدأ] من دون أن نقرِّر (لأنها [XLII] ليست مَلَكة الحكم المعيِّنة هي التي تعطينا هذه القاعدة) ما إذا كانت له حدود أم لا. ويعود ذلك إلى أنه بوسعنا من دون شك أن نعيِّن حدوداً كهذه لما يخص الاستخدام العقلي لمَلَكات المعرفة فينا، لكننا لا نستطيع ذلك في الميدان التجريبي.

VII ـ حول التمثُّل الجمالي لغائية الطبيعة

إن ما هو محضُ ذاتيٍ في تمثُّل شيء، أي ما يشكِّل قوام علاقته بالذات وليس بالموضوع، هو طبيعته الجمالية. أما ما يساعد فيه على تعيين الموضوع (بهدف المعرفة) أو ما يمكن أن يُستخدَم لهذا الغرض فهو صحَّته المنطقية. وفي معرفة موضوع الحواس تحضر العلاقتان معاً. ففي تمثُّل الحواس للأشياء خارجاً عني تكون صفة المكان الذي نعاينها فيه هي [العنصر] الذاتي البحت من تمثّلي لها (ويبقى ما قد تكون عليه كأشياء بحدّ ذاتها مجهولاً)، وبسبب هذه العلاقة أيضاً يكون الشيء موضوع التفكير قد تمَّ التفكير فيه كظاهرة بحتة؛ غير أن المكان، بغض النظر عن صفته ـ وهي ذاتية فقط ـ يشكِّل في الوقت نفسه جزءاً من معرفة

الأشياء بما هي ظواهر. وإذ تعبِّر الحساسية (وهي هنا الحساسية الخارجية) من جهتها عن الجزء الذاتي الآخر من تمثُّلنا للأشياء [XLIII] خارجاً عنا، غير أنها تعبِّر أيضاً عن العنصر المادي (الحقيقي) فيها (ما به يُعطى شيء موجود) كما يعبِّر المكان **قبلياً** عن شكل إمكانية معاينتها البحت؛ ومع ذلك تُستخدم الحساسية أيضاً لمعرفة الأشياء خارجاً عنا.

أما ما هو ذاتيٌ في تمثُّلٍ، **ذاك الذي لا يمكن أن يصبح جزءاً من المعرفة**، فهو **اللّذة** أو **الألم** المرتبطان بها؛ ذاك أني لا أعرف شيئاً عن موضوع التمثُّل بواسطة أيٍ منهما، على الرغم من أن معرفةً قد تكون سبب وجودهما. والحال أن غائية شيءٍ يتمُّ تمثُّلها في الإدراك لا تشكّل [عنصراً] من طبيعة الشيء نفسه (لأنه لا يتمّ ادراكها فيه) على الرغم من أنه يمكن استنتاجها من معرفة الأشياء. فالغائية التي تسبق معرفةَ الشيء إذاً، حتى ولو لم نكن نقصد بتمثُّلها الحصولَ على معرفة، تبقى مع ذلك مرتبطةً ارتباطاً مباشراً بمعرفة، وهذا هو الذاتي فيها، الذي لا يمكن أن يصبح جزءاً من المعرفة. عندئذٍ يقال عن الموضوع إنه غائي بسبب ارتباط تمثُّله المباشر بالشعور باللذة. وهذا التمثُّل نفسه هو تمثُّلٌ جمالي [XLIV] للغائية. ـ وهنا يُطرح السؤال عما إذا كان يوجد مثل هذا التمثُّل للغائية بشكل عام.

وإذا اقترنت اللذة بمجرد إدراك (apprehensio) صورةِ موضوعِ العيان، من دون أن تكون لها هي علاقةٌ بمفهومٍ لمعرفة محدَّدة، عندئذ لا يكون للتمثُّل بسبب ذلك علاقة بالموضوع بل بالذات فقط؛ ولا يمكن أن تكون اللذةُ إلَّا الانسجام بينه وبين مَلَكات المعرفة التي لها دورها في مَلَكة الحكم المفكِّرة، ومن هنا فهي تعبِّر بقدر ما هي حاضرة فيها فقط عن أنها غائيةٌ ذاتية وشكلية للموضوع. ويعود السبب في ذلك إلى أن ذاك الإدراك للصور في المخيلة، لا يمكن أن يتمَّ بأي شكل من الأشكال، ما لم تَقُمْ

مَلَكةُ الحكم المفكِّرة بمقارنتها ـ ولو من دون قصد ـ مع قدرتها على ربط العيانات بمفاهيم على الأقلّ. والآن، إذا حصل في هذه المقارنة أن وُضِعَتْ المخيِّلة (بما هي مَلَكة العيانات **قبلياً**) على علاقة مع الفهم، بما هو مَلَكة المفاهيم، بواسطة تمثُّلٍ معطى، من دون أي قصدٍ، وأُثير نتيجةً لذلك شعورٌ باللذة، فعندئذٍ لا بدَّ أن يُنظر إلى الموضوع على أنه غائي بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المفكِّرة. إنَّ حكماً كهذا هو حكمٌ جماليٌّ على غائية الشيء، ولن يؤسَّس على مفهوم جاهز عنه، ولا على مفهوم يزوِّده هو أيضاً بمثله. وفي حالة حُكم على صورة شيء (ليس ما هو مادةُ تَمَثُّلِه [XLV] من حيث هو إحساسٌ) في مجرد التفكير فيه (من دون قصد الحصول على مفهوم له) على أنها سبب لَذةٍ في تمثُّل شيء من هذا القبيل، فإنه يُحكَم عليها بأنها مرتبطةٌ حتماً بالتمثُّل، وبالتالي ليس بالنسبة إلى الذات التي تدرك هذه الصورة فحسب، بل لكلِّ من يصدر حكماً على الإطلاق. عندئذٍ يقال عن الموضوع إنه جميل؛ ويقال عن مَلَكة إصدار حكم بواسطة لَذةٍ كهذه (ومن ثَمَّ بشكلٍ صحيح بالكامل) إنها الذوق. لأنه، وقد وُضع أساس اللذة أصلاً في صورة الشيء للتفكير، وبالتالي ليس في إحساسٍ بالشيء، ومن دون علاقة بمفهوم قد يحتوي على قصدٍ ما، لذا فإن الحتميَّة وحدها في الاستخدام التجريبي لمَلَكة الحكم عموماً (وحدة المخيلة مع الفهم) في الذات، هي التي ينسجم معها تمثُّل الشيء في التفكير الذي تصلح شروطه **قبلياً** بشكل عام. وبما أن هذا الانسجام بين الشيء ومَلَكات الذات عارض، فإنها تُنتِج تمثُّل غائية الشيء، اعتباراً لمَلَكات المعرفة في الذات.

توجد إذاً لذةٌ هنا، هي، ككلِّ لذة أو ألم لا يُنْتَجُ بمفهوم الحرية (أي بتعيينٍ مسبَق لمَلَكة الرغبة العليا بالعقل المحض)، غير [XLVI] قابلةٍ إطلاقاً لأن تُدرَك انطلاقاً من مفاهيم على أنها مرتبطةٌ حتماً بتصوُّر شيء، بل يجب أن تُعرف دوماً على أنها مرتبطة به بواسطة

الإحساس، وبالتالي أنها ـ ككل الأحكام التجريبية ـ لا تستطيع الإعلان عن ضرورةٍ موضوعية ولا الاعتداد **قبلياً** بأية صحَّة. إلَّا أن حكم الذوق ـ مثله مثل أي حكم تجريبي آخر ـ يدّعي فقط أنه صحيح بالنسبة إلى كل إنسان، وهذا ممكنٌ دائماً بغضِّ النظر عن أنه يصدف داخلياً أم لا. لكنَّ المستغرَب والخارق هو في أنه ليس مفهوماً تجريبياً، وإنما هو شعورٌ باللذة (إذاً ليس مفهوماً على الإطلاق) ينبغي مع ذلك أن يُنسب بواسطة حكم الذوق لكل إنسان، كما لو أنه محمولٌ مرتبط بمعرفة الشيء ومن هنا متصلٌ بتمثله له.

إن حكم تجربةٍ منفرد، وليكن، مثلاً، حكم إنسان لاحظ نقطة ماءٍ متحركة في بلَّور صخري، فإنه لو طلب من كل إنسان آخر أن يُصدر حكماً مماثلاً على أساس ما رآه هو، لكان على حقٍ في مطلبه، كونه أصدر حكمه وفق شروط مَلَكة الحكم المعيِّنة العامة تحت قوانين تجربة ممكنة أصلاً. ويكون كذلك على حقٍ أيضاً مَنْ يشعر بلَّذةٍ جرَّاء التفكير فقط بصورة شيء، من دون اعتبار أي مفهوم وبغضِّ النظر عن أن حكمه تجريبي وفردي، لو [XLVII] أنه ذهب إلى مطالبة الجميع بالموافقة [على شعوره]؛ ذاك أن أساس هذه اللذة يوجد في الشرط العام للأحكام المفكِّرة ـ حتى ولو أنها ذاتية ـ أي شرط التوافق الغائي لشيءٍ (سواء أنتجته الطبيعة أو الفن) مع علاقة مَلَكات المعرفة ببعضها البعض (المخيِّلة والفهم)، وهو التوافق المطلوب لكل معرفة تجريبية. فلا شك إذاً في أن اللَّذة في حكم الذوق تتوقف على تمثُّلٍ تجريبي، وأنه لا يُستطاع ربطها **قبلياً** بأي مفهوم (ليس بوسعنا أن نعيِّن **قبلياً** ما إذا كان الشيء مناسباً للذوق أم لا، لا بدَّ من أن نجربه)؛ وهي، مع ذلك، السبب المعيِّن لهذا الحكم، لا لسببٍ إلا لأننا نعي بأنها تقوم على التفكير والشروط العمومية فقط ــ على الرغم من أن هذه [الأخيرة] ذاتية لا غير ـ شروط توافق ذاك التفكير مع معرفة الأشياء بعامة حيث صورةُ الأشياء غائيةٌ بالنسبة إليها.

ولهذا السبب لا تخضع أحكام الذوق لنقدٍ في ما يخص إمكانيتها، التي تفترض **قبلياً** مبدأً، حتى ولو لم يكن هذا المبدأ مبدأ معرفة للفهم ولا مبدأً عملياً للإرادة، ومن هنا يكون غير معيِّن **قبلياً** على الإطلاق.

[XLVIII] لكن الشعور بلذة [يسبِّبه] التفكير بصور الأشياء (أشياء الطبيعة والفن على حدّ سواء) لا يدلُّ على غائية للموضوعات في علاقتها بمَلَكة الحكم المفكِّرة، وفق مفهوم الطبيعة، لدى الذات فقط، وإنما [يدلُّ] أيضاً بالعكس على غائية في الذات بالنسبة إلى الموضوعات، هي، بموجب صورتها أو حتى عدم وجود صورة لها، نتيجة لمفهوم الحرية. ومن هنا يحدث التالي: أن الحكم الجمالي ـ بما هو حكم ذوق ـ لا يكون على علاقة بالجميل فحسب، بل هو [على علاقة] **بالسامي** أيضاً، كنابعٍ عن شعور روحي؛ وبناء على ذلك يجب أن يَقَعَ نقد مَلَكة الحكمِ الجمالي، في جزأين رئيسيين يتناسبان مع هذا الوضع.

VIII ـ حول التمثُّل المنطقي لغائية الطبيعة

بوسعنا أن نتمثّل الغائية في موضوعٍ معطى في التجربة إما على أساس ذاتي بحت، باعتبارها توافقاً بين صورته وبين مَلَكات المعرفة فينا، **في إدراكه** (apprehensio) قبل أي مفهوم، بهدف توحيد العيان مع المفاهيم للحصول على معرفةٍ أصلاً؛ أو [على أساس] موضوعي، كتوافق بين صورته وبين إمكانية الشيء نفسه [XLIX] وفق مفهوم عنه يسبقه ويحتوي على أساس هذه الصورة. وقد رأينا أن تمثُّلاً للغائية من النوع الأول يقوم على اللذة المباشرة [الآتية] عن صورة الشيء بمجرد عملية التفكير فيها. أما تمثُّل غائيةٍ من النوع الثاني، فبما أنه لا يُحيل صورة الشيء إلى الملكات المعرفية في الذات حين إدراكها لها، وإنما إلى معرفة معيَّنة

للموضوع بموجب مفهوم معطى، لذا لا تكون له علاقة بالشعور باللذة في الأشياء، وإنما بالفهم في حكمه عليها فقط. فإذا كان مفهوم الشيء معطى، يكون شغل مَلَكة الحكم أن تستخدمه في العرض (exhibitio)، أي في أن تُقيم إلى جانب المفهوم عياناً موازياً له. وقد يحدث ذلك إما بواسطة مخيِّلتنا نحن، كما هي الحال في الفنِّ حينما نحقِّق مفهوماً عن شيء سبق وأدركناه، وهو غاية لنا، أو بواسطة الطبيعة، في تقنيتها (كما هي الحال في الأجسام العضوية)، حينما نضع في أساسها مفهومنا عن الغائية بقصد الحكم على ما تنتجه. وفي هذه الحال، نحن لا نتمثَّل مجرد **غائية الطبيعة** في صورة الشيء بل نتمثَّل أن ما تنتجه هو **غاية الطبيعة**. ـ وعلى الرغم من أن مفهومنا عن غائيةٍ موضوعية للطبيعة في صورها وفق قوانين تجريبية، ليس بأي شكل مفهوماً [L] عن شيء، إنما هو مبدأٌ لمَلَكة الحكم فقط، به توفِّر لنفسها مفاهيم وسط هذا التنوُّع الهائل من المفاهيم (بحيث تستطيع التوجه داخله)، ترانا مع ذلك ننسب به إلى الطبيعة نوعاً من مراعاة لمَلَكة المعرفة فينا وفق [مبدإ] التمثيل بغاية. وهكذا نستطيع أن نعتبر **جمال الطبيعة عرضاً** لمفهوم الغائية الشكلية (الذاتية فقط) **والغايات الطبيعية** عرضاً لمفهوم غائيةٍ واقعية (موضوعية)، نحكم علىَ أحدها بواسطة الذوق (جمالياً، بواسطة الشعور باللذة)، وعلى الآخر بواسطة الفهم والعقل (منطقياً، وفق مفاهيم).

وعلى هذا الأساس يقوم تقسيم **نقد مَلَكة الحكم** إلى [نقد مَلَكة الحكم] الجمالية، و[نقد مَلَكة الحكم] الغائية، إذ يُعنى بالأولى القدرة على الحكم على الغائية الشكلية (المسمَّاة أيضاً ذاتية) بواسطة الشعور باللذة أو الألم، وبالثانية القدرة على الحكم على غائية الطبيعة الواقعية (الموضوعية) بواسطة الفهم والعقل.

وفي نقدٍ لمَلَكة الحكم يكون الجزء الذي يحتوي على مَلَكة الحكم الجمالية جزءاً جوهرياً منه، لأنه هو وحده الذي يحتوي على

مبدإ تضعه مَلَكة الحكم بشكل كامل **قبلياً** في أساس تفكيرها في الطبيعة، أي مبدأً غائيةٍ شكلية للطبيعة وفق قوانينها الخاصة (التجريبية)، لمَلَكة المعرفة فينا، التي من دونها لن يكون بوسع [LI] الفهم أن يجد طريقه داخلها. فبَدَلاً من أن يتعذَّر الوقوع **قبلياً** على أي سبب، أو حتى من دون أن تَتَّضح إمكانية [الحصول] عليه من مفهوم طبيعةٍ كموضوع تجربة بعامة أو بخاصة على السواء، بأنه لا بدَّ أن توجد أهداف موضوعية للطبيعة، أي أشياء لا يمكن أن توجد إلا كأهداف طبيعية؛ بل إن مَلَكة الحكم وحدها ـ من دون أن تحتوي في ذاتها **قبلياً** على مبدإ لذلك ـ تحتوي في بعض الحالات المعطاة (منتوجات طبيعية) على القاعدة كي تستخدم مفهومَ الغايات من قبيل العقل، بعد أن يكون ذلك المبدأ الترانسندنتالي قد أتمَّ إعداد الفهم ليطبِّق مفهوم الغاية على الطبيعة (على الأقل في ما يتعلَّق بشكلها). إلا أن المبدأ الترانسندنتالي، وقوامُه تمثُّل غائيةٍ للطبيعة يكون على علاقة ذاتية بمَلَكة المعرفة فينا بصورة شيء كمبدإ نحكم به على الطبيعة، يُبقي من دون أي تعيين، أين وفي أية حالات يجب عليَّ أن أحكم على مُنْتَج بموجب مبدإ الغائية، أو أنه عليَّ بالأحرى أن أحكم وفق قوانين الطبيعية العامة، وأن يُبقي لمَلَكة الحكم الجمالية أن تجد هي في الذوق توافقَ هذا المنتَج (توافق صورته) مع مَلَكات المعرفة فينا (بحسب ما يكون هذا القرار قائماً ليس على توافق وإنما على شعور). وفي المقابل تُظْهِر مَلَكة الحكم التي استُخدمت غائياً بشكل كامل التعيين الشروط التي يجب الحكم [LII] بموجبها على شيء (مثلاً على جسم عضوي) وفق فكرة هدف للطبيعة. ولكن ليس بوسعها أن تقود إلى أي مبدإ مستنتَج من مفهوم الطبيعة، كموضوع التجربة، يخوِّلها **قبلياً** نسبة علاقة للطبيعة بغايات أو أيضاً القبول بشيء مماثل لها حتى ولو بشكل غير محدد انطلاقاً من التجربة الحقيقية لمنتَجات كهذه. والسبب في ذلك أنه علينا أن نقوم بكثير من التجارب الخاصة وأن ننظر إليها تحت وحدة مبدإها

إلى أن نصبح قادرين على معرفة غاية موضوعية في شيء معيَّن، معرفةً تجريبية فقط. ـ إن مَلَكة الحكم الجمالية هي إذاً مَلَكة خاصة للحكم على الأشياء وفقَ قاعدة، ولكن ليس وفقَ مفاهيم. و[مَلَكة الحكم] الغائية ليست مَلَكة خاصة وإنما هي أصلاً مَلَكة الحكم المفكِّرة فقط، في نطاق تصرُّفها وفقَ مفاهيم ـ كما هي الحال دوماً في المعرفة النظرية ـ ولكن في ما يتعلق بأشياء معيَّنة في الطبيعة وفقَ مبادئ خاصة، أي وفقَ مَلَكة حكم مفكِّرة فقط لا غير وليس معيِّنة؛ فهي إذاً من حيث تطبيقها، تجدُ في الجزء النظري من الفلسفة مكانها؛ وبسبب المبادئ الخاصة، التي ليست معيِّنة ـ كما يجب أن تكون عليه لو أنها في منظومة عقائدية ـ يجب أن تشكِّل جزءاً خاصاً من النقد أيضاً؛ وبدلاً من أن تبقى مَلَكة الحكم الجمالية من دون أي مساهمة في معرفة موضوعاتها، فتُضَمّ بالتالي لا محالة إلى نقد الذات الحاكمة **ليس إلّا**، وإلى مَلَكات المعرفة فيها في نطاق [LIII] قابليتها للمبادئ **قبلياً**، مهما كان ما تُسْتَخدم من أجله (نظرياً أو عملياً)، فإنها [تشكل] في جميع الأحوال تمهيداً لكل فلسفة.

IX ـ حول ربط تشريعات الفهم والعقل بواسطة مَلَكة الحكم

يشرِّع الفهم قبلياً للطبيعة، بما هي موضوع الحواس، للحصول على معرفة نظرية عنها في تجربة ممكنة. ويشرِّع العقل **قبلياً** للحرية وللسببية الخاصة بها، بما هي فوق ـ الحسي في الذات، للحصول على معرفة عملية ـ غير مشروطة. فحقل مفهوم الطبيعة تحت التشريع الأول، وحقل مفهوم الحرية تحت التشريع الآخر، على الرغم من كلِّ تأثير متبادَل قد يكون للواحد على الآخر (كلٌّ بحسب قوانينه الأساسية) منفصلان فصلاً تاماً عن بعضهما البعض بفجوةٍ كبيرة تفصل بين فوق ـ الحسي والظواهر. ولا يعيِّن مفهوم الحرية شيئاً فينا يختصُّ بالمعرفة النظرية للطبيعة،

كما أن مفهوم الطبيعة بدوره لا يعيِّن شيئاً في ما يختص بقوانين الحرية العملية. ومن هنا لا يمكن مدُّ جسرٍ من حقل إلى آخر. - [LIV] ولكن إذا كانت أُسس تعيين السببيّة وفق مفاهيم الحرية (والقاعدة العملية التي يحتوي عليها) غير مُثْبَتَةٍ في الطبيعة أيضاً، ولم يكن بوسع الحسِّي أن يعيّن فوق - الحسي في الذات، غير أن العكس ممكن (ومن دون شكٍ ليس في ما يختص بمعرفة الطبيعة، وإنما في ما يختص بتأثيرات فوق - الحسي على الحسي)؛ وهذا متضمّنٌ بالفعل في مفهوم سببيَّةٍ بِحُريةٍ، لا بدَّ من أن يَحْدُثَ تأثيرُها في العالم وفق هذه القوانين الشكلية، علماً بأن كلمة علّة - حينما تُطلَق على فوق - الحسي - فهي لا تعني سوى الأساس الذي يعيِّن سببيةَ أشياء الطبيعة للحصول على تأثيرٍ يتَّفق مع قوانينها الطبيعية الخاصة بها، ويكون أيضاً في الوقت نفسه على انسجامٍ مع المبدإ الشكلي لقوانين العقل. وعلى الرغم من أننا لا نستطيعُ إدراك إمكانية ذلك، إلا أننا نستطيع أن ندحض بما يكفي حجَّةَ وجود تناقضٍ يُزعم أنه قائم فيه[2]. أما التأثير وفق مفهوم [LV] الحرية فهو الغاية النهائية التي يجب أن توجَد (أو يجب أن توجَد ظاهرتُها في عالم الحواس)، ولكي يتحقق ذلك لا بدَّ من أن

---

(2) من بين مختلف تلك التناقضات المزعومة في هذا الفصل التام بين سببيةِ الطبيعة والسببية بحرية، هذا الذي يوجه اللَّوم قائلاً: عندما أتكلَّم عن عقباتٍ تضعها الطبيعة بوجه السببية وفق قوانين الحرية (القوانين الأخلاقية)، أو عن المساندة التي تتلقاها منها، فإنني بذلك أُقِرُّ للأولى بتأثير على الثانية. ولكن لو حاولنا فقط أن نفهم ما قيل، لسَهُل علينا جداً تفادي سوء الفهم هذا وهو أنه لا العائق ولا المساندة هو ما يقع بين الطبيعة والحرية، وإنما بين الأولى بما هي ظاهرة وبين تأثيرات الثانية بما هي ظواهر في عالم الحواس؛ وسببيةُ الحرية نفسها (سببية العقل المحض والعقل العملي) إنما هي سببيةُ علّية طبيعية خاضعة للطبيعة (أي سببَّيةُ ذاتٍ من حيث كونها إنساناً وبالتالي من حيث هي ظاهرة)، يحتوي العنصر العقلي فيها - وهو ما نفكر فيه في الحرية - على أساس تعيينها، وذلك بطريقةٍ يتعذَّر الحصول على مزيد من إيضاح حولها (كما هي الحال أيضاً بالنسبة إلى ذلك العقلي نفسه الذي يشكِّل أساس الطبيعة فوق - الحسي).

يُفْتَرَض شرط إمكانيتها هي نفسها في الطبيعة ([طبيعة] الذات بما هي كائن حسي، أي كإنسان). وتَفْتَرِض مَلَكة الحكم هذه [الإمكانية] **قبلياً** ومن دون الالتفات إلى العملي وبهذا توفِّر المفهوم الوسيط بين مفاهيم الطبيعة ومفهوم الحرية، الذي، بتزويدنا بمفهوم غائية الطبيعة، يجعل الانتقال من النظري المحض إلى العملي المحض، من الشرعية وفق الأول إلى الغاية النهائية وفق الثاني أمراً ممكناً؛ إذ بهذا تُعْرف إمكانية الغاية النهائية التي يمكن أن تتحقق هي وحدها في الطبيعة وبالتوافق مع قوانينها.

ويعطي الفهمُ **قبلياً** للطبيعة بواسطة إمكانية قوانينه برهاناً على أنها لا يمكن أن تُعرَف من قِبَلِنا إلا بما هي ظاهرة، و[يعطي] [LVI] بالتالي إشارةً إلى قوامها فوق ـ الحسي في الوقت نفسه؛ غير أنه يبقيه غيرَ معيَّنٍ بشكل كامل. وتزوِّد ملكة الحكم **قبلياً** بمبدإها الحكمَ على الطبيعة، وفق قوانينها الخاصة الممكنة، تزوِّد قوامها فوق ـ الحسي (فينا كما وخارجاً عنا) بإمكانيةِ التعيين بواسطة المَلَكة العقلية. لكن العقل يعطي هذا القوامَ نفسه التعيين **قبلياً** بواسطة قانونه العملي؛ وهكذا تجعل مَلَكة الحكم الانتقالَ من ميدان مفهوم الطبيعة إلى ميدان مفهوم الحرية ممكناً.

وفي ما يخص مَلَكات النفس عامة، إذا ما اعتُبرت العليا منها، أي على أنها تحتوي على استقلالية، لدينا الفهم، وهو يحتوي على المبادئ المكوِّنة لمَلَكة المعرفة **قبلياً** (المعرفة النظرية للطبيعة)؛ وثمة ملكة الحكم بالنسبة إلى الشعور باللذة والألم، وهي مستقلة عن المفاهيم والإحساسات المتعلقة بتعيين ملكة الرغبة، وهكذا يمكنها أن تكون عمليةً بشكل مباشر؛ ويوجَد لملكة الرغبة العقل، وهو عمليٌ من دون وساطة لذةٍ مهما كانت وأياً كان مصدرها. إنه يعيِّن لملكة الرغبة، بصفتها مَلَكةً عليا، الغاية النهائية التي تجلب معها في الوقت نفسه الرضا العقلي الخالص بالشيء. ـ إن مفهوم مَلَكة الحكم عن غائيةٍ في الطبيعة [LVII]

يبقى أحد المفاهيم الطبيعية، ولكن كمبدإ تنظيمي لمَلَكة المعرفة وحدها؛ بينما الحكم الجمالي على بعض الأشياء (أشياء الطبيعة أو الفن) التي تُسبِّب [هذا المفهوم] هو مبدأ مكوِّنٌ بالنسبة إلى الشعور باللذة أو الألم. والتلقائية في لعبة مَلَكات المعرفة التي يحتوي الانسجام فيما بينها على أساس هذه اللذة هي التي تهيِّئ المفهوم المذكور [مفهوم غائية الطبيعة] ليكون وسيط الربط بين حقول المفهوم الطبيعي ومفهوم الحرية في نتائجه، في حين ينمِّي هذا الأخير في الوقت نفسه استعداد النفس لتقبُّل الشعور الأخلاقي. ـ ولعلَّ الجدول التالي يسهِّل إلقاء نظرة شاملة على جميع المَلَكات العليا وفق وحدتها النَّسقية[3].

[LVIII]

الشعور باللذة والألم	مَلَكة الحكم	الغائية	الفن
مَلَكة الرغبة	العقل	الغاية النهائية	الحرية
مجمل قوى النفس	مَلَكة المعرفة	مبادئ **قبلياً**	التطبيق على
مَلَكة المعرفة	الفهم	الشرعية	الطبيعة

(3) لقد أُثير شكٌ حول كيفية تقسيمي للفلسفة المحضة، كيف أنها تقع بشكل شبه دائم في ثلاثة أجزاء. لكن هذا عائد إلى طبيعة الأشياء. فإذا وَجَب أن يوجد تقسيمٌ **قبلياً**، فعندئذٍ إما أن يكون تحليلياً، وفق مبدأ التناقض، وهو دوماً ثنائي (كل كائن إما أن يكون [أَلِف] أو لا ـ أَلِف quodlibet ens est aut A aut non A) أو تركيبياً؛ وإذا وَجَب أن يُشتقَّ في هذه الحالة انطلاقاً من مفاهيم **قبلياً** (ليس كما في الرياضيات انطلاقاً من العيان الموافق **قبلياً** للمفهوم)، لكان على التقسيم أن يكون ثلاثياً بالضرورة. ذاك أنه، وبحسب ما هو مطلوب للوحدة التركيبية بشكل عام، يجب أن يوجد (1) شرط، (2) مشروط، (3) المفهوم الناتج عن وحدة المشروط مع شرطه.

الجزء الأول

[1]

نقد مَلَكة الحكم الجمالية

الفصل الأول [2]

تحليل مَلَكة الحكم الجمالية

أولاً: تحليل الجميل

الجانب الأول لحكم الذوق[1] بحسب النوع

الفقرة 1

حكم الذوق هو حكمٌ جمالي

[3] لكي نميِّز الشيءَ، هل هو جميل أو غير جميل، فإننا لا نعيد تمثُّل الشيء إلى الذهن من أجل المعرفة، بل إلى مخيِّلة الذات (ربما مرتبطة بالفهم) وشعورها باللذة أو الألم. ومن هنا، فإن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وبالتالي ليس منطقياً، بل

(1) إن تحديد الذوق المأخوذ به هنا أساساً هو: مَلَكة إصدار حكمٍ في الجميل. أما ما يُطلب كي يُقال عن شيء إنه جميل، فهذا ما يجب أن يكشِفَ عنه تحليلُ أحكام الذوق. وقد تقصَّيتُ الجوانب التي تتعلق بها مَلَكة كهذه في تفكيرها، متَّبعاً إرشاد الوظائف المنطقية للحكم (ذاك أن أحكام الذوق هي أيضاً على علاقة [4] بالفهم). وقد بدأتُ بالنظر في جانب النوع أولاً، لأن الحكم الجمالي في الجميل يأخذها هي أولاً بالاعتبار.

جمالي؛ ونعني بذلك أن المبدأ الذي يعيِّنه لا يمكن أن يكون إلَّا ذاتياً. وكل رابطة تمثلاتٍ، حتى رابطة الإحساسات، يمكن أن تكون موضوعية (وتعني عندئذٍ ما هو واقعي في تمثّل تجريبي)؛ أما رابطة [التمثلات] بالشعور باللذة والألم فليست كذلك، إنها لا تدلُّ على شيء في الموضوع نفسه، وإنما تشعر فيها الذاتُ بأنها متأثِّرة بالتمثُّل.

فالاهتمام ببناءٍ منتظم ووافٍ بالغرض منه، عبر وسائل ملكة المعرفة (سواء تمَّ بنوع واضح أو مشوَّش من التمثُّل)، يختلف كل الاختلاف عن وعي هذا التمثل عبر الشعور بالرضا. فهنا يتعلَّق التمثل بشكل كامل بالذات، أي بشعورها بالحياة، وهذا ما يسمَّى الشعور باللذة أو الألم، وهو يؤسس مَلَكة تمييزٍ وحكم خاصة به. [5] إنها لا تُضيف إلى المعرفة شيئاً، وإنما تُوازِن فقط بين التمثُّل المعطى في الذات ومَلَكة جميع التمثلات الأخرى التي تعيها النفس في شعورها بحالتها. إن التمثلات المعطاة في حكم يمكن أن تكون تجريبية (وبالتالي جمالية)؛ أما الحكم الصادر بناءً عليها فيكون منطقياً إذا تعلَّق التمثل بالموضوع فقط. وفي المقابل، إذا كانت التمثلات المعطاة حتى عقليةً، لكنها تتعلَّق فقط بالذات (بشعورها) في حكم، فستكون من هذا القبيل دوماً جمالية.

الفقرة 2

الرضا الذي يعيِّن حكم الذوق خالٍ من المصلحة

يسمَّى الرضا الذي نربطه بتمثّل وجود موضوع مصلحةً. ومن هنا يكون لها دائماً ارتباط بملكة الرغبة، إمَّا لكونها أساسَ تعيينها، أو لأنها على ارتباط لا ينفصم بهذا الأخير. والآن، لو طُرح السؤال: هل شيء ما جميل؟ فإن المقصود ليس أن نعرف هل نحن، أو أي شخص آخر مهتمُّون، أو يمكن أن نهتمَّ بوجود

الشيء، وإنما كيف نحكم عليه بمجرد مشاهدتنا له (عياناً أو تفكيراً). فلو سألني سائل: هل أجد جميلاً القصرَ الذي أراه [6] أمامي، فبوسعي أن أجيب: إنني لا أُحبُّ هذه الأشياء التي لم تُصنَع إلا لكي يُبهَت [الناس] بها، أو أجيب مثل ذلك الزعيم الإيروكيني(*) الذي لم يعجبه في باريس إلا محلّات الشواء؛ كذلك أستطيع أن ألوم ـ على طريقة روسو(**) زَهْو العظماء الذين يهدرون عَرَق الشعب على مثل هذه الأشياء النافلة؛ وأخيراً أستطيع أن أُقنع نفسي بسهولة بأنني لو وُجدت في جزيرة لا يسكنها أحد، ولا أمل لي بالعودة إلى الناس، وعندي القدرة بمجرد التمنّي أن أنقل إليها بالسحر مثل هذا البناء الرائع، فإنني لن أكلِّف نفسي حتى هذا التعب، على افتراض أن لدي كوخاً لائقاً يناسبني. ويمكن أن يُسَلَّم لي بكل هذا وأُأَيِّد فيه، ولكن ليست هذه هي المسألة. وإنما المراد هو فقط أن نعرف هل مجرد تمثّل الموضوع مصحوب في داخلي برضا، مهما كنتُ غير مكترث لوجود موضوع هذا التمثل. ومن هذا يشاهَد بسهولة ما يهمُّ ليقال عن الشيء إنه جميل وإثبات أن عندي ذوقاً، هو ما أكتشفه في نفسي بحسب هذا التمثُّل، وليس ما به أعتمد على وجود الشيء. وعلى كل امرئ أن يُقرَّ بأن أي حكم على الجمال يمتزج فيه أقلُّ مصلحة هو حكمٌ غير نزيه، ولا يمكن أن يكون حكم ذوق [7] محض. فللقيام بدور القاضي في أمور الذوق، يجب عدم الاهتمام إطلاقاً بوجود الشيء، بل على العكس يجب أن يكون المرء غير مكترثٍ لما يتعلق به.

(*) رئيس اتحاد مجموعة قبائل من الهنود الحمر في كندا وصحراء الولايات المتحدة الأمريكية.

(**) جان ـ جاك روسّو (1712-1778) الكاتب والفيلسوف، وهو صاحب كتاب **في العقد الاجتماعي ومقال في أصل وأسس اللامساواة بين البشر** وأعمال أدبية وفلسفية أخرى. قرأ له كَنْت كثيراً وتأثر بفلسفته السياسية والاجتماعية بشكل خاص.

ومهما يكن الأمر، فإننا لن نستطيع توضيح هذه القضية بطريقة أفضل من أن نضع في مقابل الرضا المحض، المنزَّه عن كل مصلحة في حكم الذوق(2)، ذاك [الحكم] المرتبط بالمصلحة. وسيتمُّ ذلك حينما نتأكَّد في الوقت نفسه من عدم وجود أنواع أخرى من المصلحة غير تلك التي سنورد ذكر اسمها الآن.

الفقرة 3

الرضا بالملائم مرتبط بمصلحة

ملائمٌ هو كلُّ ما ترتاح إليه الحواس في الإحساس. هنا تتاح لنا فرصةٌ لنندِّد بخلطٍ مألوف جداً بين معنيين يمكن أن تحمل كلمة إحساس كلاً منهما وأن نلفت النظر إلى ذلك. كلُّ رضا (هكذا [8] يُقال أو يُظن) هو بذاته إحساس (متعةٍ). وبالتالي يكون كل ما يُرضي ملائماً، وبالضبط بقدر ما يرضي (وبحسب درجات [الرضا] المختلفة، أو بحسب علاقاته بإحساسات ملائمة أخرى أيضاً، يكون **لطيفاً**، **ظريفاً**، **ممتعاً**، **مبهجاً**، إلخ..). لكننا لو سلَّمنا بذلك، لكانت انطباعات الحواس التي تعيِّن الميل، أو مبادئ العقل التي تعيِّن الإرادة، أو محض صور العيان المفكَّرة التي تعيِّن مَلَكة الحكم شيئاً واحداً بالنسبة إلى تأثيرها على الشعور باللذة. لأن هذا [التأثير] هو الذي سيكون متعةَ الشعور بالحالة التي يوجد المرء فيها؛ وبما أن كل ما تقوم به مَلَكاتنا يجب أن يصبَّ بالضرورة في نهاية المطاف متحداً في العملي ويتَّجه نحوه

(2) قد يكون حكمٌ في موضوع الرضا نزيهاً كل النزاهة وشيِّقاً في الوقت نفسه، أي أنه ليس مؤسَّساً على مصلحة وإنما تنجم عنه مصلحة؛ هكذا مثلاً الأحكام الأخلاقية المحضة كافة. أما أحكام الذوق فلا تؤسِّس بحد ذاتها مصلحة على الإطلاق. إلا أنه من الأهمية بمكان أن يتحلَّى المرء بالذوق في المجتمع. وهذا ما سوف نبيِّنه في ما يلي.

كهدف له، لذلك لن يكون باستطاعتنا توقُّعُ أي تقدير للأشياء أو تقييم لها من قِبَل [تلك المَلَكات] إلا بمقدار المتعة التي تَعِدُ بها. وفي النهاية، لا يهمُّ إطلاقاً كيف وصلت إليها؛ وبما أن اختيار الوسائل لذلك هو وحده الذي يمكن أن يقيم فرقاً، فإن البشر قد يتراشقون فعلاً بالحماقة وعدم الفهم، إلا أنهم لا يستطيعون أن يتهموا بعضهم البعض بالدناءة والخبث، لأنهم جميعاً في حقيقة الأمر، وكلٌ بحسب نظرته الخاصة إلى الأشياء، يسعون وراء هدف، هو المتعة لكل واحد منهم.

وإذا سُمِّي إحساساً تعيينُ الشعور باللذة أو الألم، فإن هذا التعبير يعني شيئاً مختلفاً كلياً عن تسميتي لتمثُّل شيء (عن طريق الحواس، فيكون تقبُّلاً خاصاً بمَلَكة المعرفة) إحساساً أيضاً؛ ذاك [9] أن التمثُّل يتعلق بالشيء في الحالة الأخيرة، ويتعلق في الحالة الأولى بالذات من دون أن تكون له أية فائدة للمعرفة على الاطلاق، حتى ولا لتملك التي **تعرف** بها الذات نفسَها.

بيد أننا نفهم في التوضيح السابق بكلمة إحساس تمثُّلاً موضوعياً للحواس؛ ولكي لا نعرِّض أنفسنا دوماً إلى خطر سوء الفهم، سوف نطلق على ما يجب أن يبقى دوماً ذاتياً بحتاً، ولا يمكن إطلاقاً أن يشكّل تمثّلاً لشيء، التسمية المتَّبعة، أي الشعور. فلون المروج الخضراء يخص الإحساس **الموضوعي** بما هو إدراكٌ لموضوع الحس. أما الرضا به فيخص الإحساس **الذاتي** الذي لا يتمُّ به أي تمثُّل للشيء، أي [إنه يخص] الشعور الذي يُنظَر فيه إلى الشيء كموضوع رضا (وهذا ليس معرفة عنه).

أما أن يعبِّر حكمي على شيء بأنه مُرْضٍ، فيحملني ذلك على التصريح بأن [لي] مصلحة فيه، فهذا ما يتَّضح حينما يثير الحكم المذكور رغبةً في شيء كهذا بواسطة الإحساس؛ ومن هنا [نرى] كيف أن الرضا لا يفترض حكماً على الشيء فحسب، بل

[يفترض] أيضاً علاقةً لوجوده مع حالتي، بحسب ما تكون هذه متأثرةً بشيء مثيل له. وبالتالي لسنا نقول عن الملائم إنه **يرضي** [10] فحسب، بل إنه يُمْتِع. وهذا ليس مجرد استحسانٍ نقدِّمه له، بل ميلٌ ينتج عن ذلك؛ وفي حالةٍ ما يُلائم بطريقةٍ تكون على أعلى مستوى من الحيوية، [نجد] أن ليس ثمة أي حكم على طبيعة الشيء لدى أولئك [الأشخاص] الذين يتهافتون بلا انقطاع على التلذُّذ (لأن هذه الكلمة هي التي تصف لُبَّ المتعة) ويعفون أنفسهم - غير آسفين - من كلِّ حكم.

الفقرة 4

الرضا بالخير مرتبط بمصلحة

خيرٌ هو ما يُرضي بواسطة العقل بحكم المفهوم وحده. ونقول عمَّا يُرضي كوسيلة فقط، إنه **صالح لشيء ما** (النافع)؛ أما ما يُرضي لذاته فنقول عنه إنه **صالح بحد ذاته**. وفي كلتا الحالتين يتضمَّن [القول] دوماً مفهوم غايةٍ، ومن هنا علاقة العقل بالإرادة (إرادة ممكنة على الأقل) وبالتالي رضا **بوجود** شيء أو فعل، أي نوعاً من المصلحة.

ولكي أجد أن شيئاً ما خيرٌ، فمن الضروري أن أعرف دوماً من أيِّ نوع من الأشياء هذا الذي يجب أن يكون عليه الموضوع، أي أن يكون لديَّ مفهومٌ عنه. لكنني لست في حاجة إلى هذا كله كي أجد فيه جمالاً. فالأزهار، والرسوم الحرة، [11] والخطوط المتشابكة من دون قصد معيَّن، تحت اسم الأريكة، لا تعني شيئاً ولا تتوقف على أي مفهوم محدد، ومع ذلك نجدها تروق لنا. إن الرضا الصادر عن الجميل يجب أن يتوقَّف على التأمل في موضوع يؤدي إلى مفهومٍ ما (من دون تحديد واحد

بعينه) وهو بهذا يتميَّز أيضاً عن الملائم الذي يقوم كله على الإحساس.

صحيح أنه في كثير من الأحوال يبدو أن الملائم هو الخير. ولهذا يقال عادة: كلُّ لذَّةٍ (خصوصاً تلك التي تدوم) هي في ذاتها خيِّرة؛ ومعنى هذا تقريباً أن ما يبقى ملائماً وما هو خير هما شيء واحد أحد. ولكن سرعان ما نلاحظ أن هذا خلط خاطئ بين الكلمات، لأن المفاهيم الخاصة بكلٍ من هاتين الكلمتين لا يمكن أن يُستبدَل أحدها بالآخر. ذلك لأن الملائم، من حيث إنه لا يمثِّل الشيء إلا بالنسبة إلى الحس، فإنه يجب، لكي يسمَّى خيراً كموضوع للإرادة، أن يُدْرَج تحت مبادئ العقل بواسطة مفهومِ غاية. أما أن تكون له بعدئذٍ علاقة مختلفة كلياً بالرضا، كونيَ أسمِّي ما يُمتع في الوقت نفسه **خيراً**، فهذا ما يظهر عبر السؤال دوماً حول الخير: هل هو خير مباشر أم غير مباشر (نافع أم خير في ذاته)؛ أما في حالة الملائم، فيكون الأمر على عكس ذلك، حيث لا يمكن أن يكون السؤال من هذا القبيل، إذ إن الكلمة [12] تعني دوماً ما يُرضي مباشرة. (ويطبَّق الشيء نفسه على مَا أسمِّيه جميلاً).

وحتى في الأقوال العادِّية جداً نحن نميِّز بين الملائم والخير، فنقول من دون تحفّظ عن لون من الأطعمة يهيِّج الشهيَّة بالأفاويه والإضافات الأخرى إنه ملائم، وفي الوقت نفسه نعترف بأنه ليس خيراً. ذلك لأنه **يلائم** الحواس مباشرة، لكننا لو فكَّرنا فيه بطريقة غير مباشرة، أي بواسطة العقل الذي يدرك النتائج، فإننا نقول إنه ليس بخير. ونلاحظ هذا الفارق أيضاً حتى في تقويم ما هي الصحة. فمن لديه صحة تكون الصحة عنده ملائمةً مباشرة (على الأقل سلبياً، بوصفها الخلو من الألم الجسماني). لكن لنقول إنها خير [جيدة] لا بدّ بالإضافة إلى ذلك أن ننظر إليها بواسطة العقل في ما يتعلق بالغايات وبوصفها الحالة التي تجعلنا

مستعدين للقيام بأعمالنا. كذلك في ما يتعلق بالسعادة، فإن كل إنسان يعتقد في النهاية أن أكبر قدر من المتع في الحياة (من حيث الكمية والدوام) يمكن أن يسمَّى خيراً حقاً، بل والخير الأسمى. لكن العقل يرفض ذلك أيضاً. إن التلذُّذ متعة؛ ولكن لو كان الأمر متوقفاً على ذلك وحده، لكان من الحماقة أن يدقق المرء في اختيار الوسائل التي تُهيؤه لنا، سواء ـ سلباً ـ بسخاء الطبيعة، أو إيجاباً بفعلنا نحن على أنفسنا وبتأثيرنا. لكن العقل لن [13] يقتنع أبداً بأن لوجود الإنسان الذي لا يعيش إلَّا **ليلتذّ** (وأنه يَشْغل نفسه بالكامل بهٰذا الاتجاه) قيمة في ذاته، حتى ولو بَدَا بذلك كوسيلة تفيد آخرين يسعون بدورهم وراء التلذُّذ أيضاً، وتخدمهم على أحسن وجه للحصول عليه، وهذا لأنه بتعاطفه يشارك في استمتاعهم بكل لذة. فالإنسان لا يعطي لوجوده كوجود شخصٍ قيمةً مطلقة إلَّا بحسب ما يفعل، دون اعتبار للاستمتاع، بحريةٍ تامة ومستقلاً عما يمكن أن تزوِّده به الطبيعة من دون عناء من جانبه؛ وتبقى السعادة، مع كل مِلْء مُتَعها بعيدةً عن أن تكون خيراً غير مشروط(3).

لكن على الرغم من كل هذا الفارق بين الملائم والخير، فإنهما يتفقان في كونهما مرتبطين دوماً بمصلحة متعلِّقة بموضوعهما، ليس الملائم وحده (الفقرة 3) والخير المباشر (النافع) الذي يُرضي كوسيلة لاستمتاعٍ ما، وإنما الخير الذي هو خير باطلاق وبأي اتجاه كان، أي الخير الأخلاقي الذي يجلب [14] معه أعلى مصلحة. ذلك أن الخير هو موضوع الإرادة (أي مَلَكة رغبةٍ معيَّنة بالعقل). لكن إرادة الشيء والرضا بوجوده، أي الاهتمام به، هما شيء واحد.

---

(3) واضحٌ أن ربطاً ملزِماً باللذة هو أمرٌ سخيف. وهذا يصدُق بالضرورة أيضاً على ربطٍ ملزِم مزعوم بجميع الأفعال التي هدفها المتعة لا غير، مهما أُلبِسَت من تكلُّفٍ عقلي (أو زينة زائفة)، حتى ولو كانت متعةً صوفية أيضاً، يقال إنها سماوية.

الفقرة 5

مقارنة بين أنواع الرضا الثلاثة المختلفة نوعياً

للملائم والخير معاً علاقة بمَلَكة الرغبة، ومن هنا فإن الأول يحمل معه رضاً مشروطاً إلى درجةٍ مَرَضيَّة (بدوافع، stimuli)، بينما يحمل الثاني رضاً عملياً محضاً لا يعيِّنه تمثل الشيء وحده، بل الربط المتمثَّل بين الذات ووجود الشيء في الوقت نفسه. فليس ما يَسُرُّ هو الشيء على حدة، وإنما وجوده أيضاً. ومن هنا(*) كان حكم الذوق **تأمليًّاً** بحتاً، أي حكماً غير معني بوجود الشيء وإنما بربط طبيعته بالشعور باللذة والألم لا غير. لكن هذا التأمل عينه لا يأخذ وجهة المفاهيم أيضاً، كون حكم الذوق ليس حكم المعرفة (ليس نظرياً ولا عملياً)، فهو بالتالي لا **يؤسس** على مفاهيم أو أنه **يضعها غاية** له.

[15] إذاً يُشير كلٌ من الرضا والجميل والخير إلى ثلاث علاقات بين التمثُّلات والشعور باللذة والألم، نقوم بموجبها بتمييز الأشياء، أو طرق تمثُّلها عن بعضها البعض. كذلك ليست العبارات التي تتناسب مع كل منها والتي نعبِّر بها عن استحساننا لها واحدة. فالمرء يسمِّي **ملائماً**، ما **يُرضيه**؛ **وجميلاً**، ما **يَسُرُّه**؛ **وخيراً** ما **يقدِّره ويستحسنه**، أي ما يعزو إليه قيمة موضوعية. وللملائم قيمة حتى بالنسبة إلى الحيوان الأعجم [الخالي من العقل]؛ أما الجمال فلا قيمة له إلا بالنسبة للإنسان، أي بالنسبة إلى كائنات، وإن كانت طبيعتها حيوانية، فإنها مع ذلك كائنات عاقلة (أرواح، مثلاً) ولكن في الوقت نفسه من حيث إن لها طبيعة حيوانية؛ أما الخير فله قيمة بالنسبة إلى كل كائن عاقل بعامة. وهذه جملة لا يمكن أن تجد تبريرها الكامل وإيضاحها إلا في ما بعد. ويمكن أن نقول: إنه من بين هذه الأنواع الثلاثة من الإرضاء فإن رضا الذوق بالجمال هو وحده الرضا النَّزيه **والحر**؛ إذ

(*) تضع طبعة أكاديمية برلين Dagegen (في المقابل) بدل Daher (من هنا).

لا تحمل على الرضا به أية مصلحة سواء مصلحة الحسّ أو مصلحة العقل. ولهذا يمكن أن نقول عن الرضا: إنه، في الأحوال الثلاث المذكورة، يتعلّق إما **بالميل**، أو **الإيثار**، أو **الاحترام**. **والإيثار** هو الرضا الحر الوحيد. أما موضوع الميل أو الموضوع الذي يفرض قانونُ العقل علينا أن نشتهيه فلا يتركان لنا أية حرية لنجعل منه موضوعاً للذة. وكل مصلحة تفترض حاجة أو تُنتج حاجة؛ وبوصفها مبدأً معيّناً للموافقة، فإنها لا تترك للحكم على شيء أن يكون حراً. [16]

ويقال عن مصلحة الميل الخاص بما هو ملائم: إن الجوع أحسن طباخ، والناس ذوو الشهيَّة السليمة يحبون كل مأكول؛ ومثل هذا الرضا لا يبرهن على أي اختيار بالذوق. وفقط حين تُرْضَى الحاجة يكون من الممكن أن نميِّز في الناس بين من له ذوق ومن ليس له. كذلك يوجد سلوك (Konduite) دون فضيلة وأدب من دون صدق مودَّة واستقامة من دون كرامة، وهلمَّ جراً. ذلك لأنه حين يتكلم القانون الأخلاقي، لا يوجد موضوعياً بعدُ اختيار حر لما يجب أن يُفْعَل؛ وعَرْض الذوق في السلوك (أو في تقرير سلوك الغير) هو شيء آخر مختلف تماماً عن إظهار فكره الأخلاقي الخاص: ذلك أن هذا يشمل أمراً وينتج حاجة، بينما الذوق الأخلاقي لا يفعل إلا أن يلعب بموضوعات الرضا، من دون التعلّق بواحد منها.

توضيح الجميل
المستنتج من اللحظة الأولى

الذوق هو مَلَكة الحكم على شيء أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضا أو عدم الرضا **خلواً من أية مصلحة**. [17] وموضوع مثل هذا الرضا هو **الجميل**.

لحظة حكم الذوق الثانية، أي وفق كميّته

الفقرة 6

الجميل هو ما يُمْتَثَل من دون مفاهيم بوصفه موضوع رضا كلّي

يصحُّ استنتاج هذا الإيضاح للجميل من الإيضاح السابق، وهو أنه موضوع الرضا الخالي من كلِّ مصلحة. لأن ما يعيه كلُّ إنسان من أن الرضا [بالجميل] عنده يخلو من أية مصلحة، لا يستطيع إلّا وأن يحكم هو نفسه بأنه يحتوي على أساس رضا لدى جميع الناس. ذاك أنه لا يؤسَّس على مَيْلٍ ما في الذات (ولا على أية مصلحة أخرى متعمَّدة)، بل بما أن مُصدِر الحكم يشعر بأنه مطلق **الحرية** في ما يتعلَّق بالرضا الذي يبديه تجاه الشيء، فهو لا يستطيع العثور على شروط ذاتية تكون أسباباً للرضا وتتعلّق به وحده شخصياً، لذا عليه أن يعتبر أن الرضا يقوم على أساس شيء يمكن أن يُفْتَرض وجوده في كل إنسان آخر. وتبعاً لذلك يجب عليه أن يعتقد أن له الحق في أن ينسب إلى كل إنسان رضاً مشابهاً. وسيتحدَّث إذاً عن الجميل، كما لو كان الجمال صفة [18] للشيء وكان الحكم منطقياً (يكوِّن معرفة به بواسطة مفاهيم عن الشيء)، بينما الحكم ليس إلَّا جمالياً ولا يحتوي إلا على علاقة بين تمثُّل الموضوع وبين الذات: ذلك لأن الحكم الجمالي يشبه الحكم المنطقي في كون أن من الممكن افتراضه صادقاً بالنسبة إلى الجميع. ومع ذلك فإن هذا العموم لا يمكن أن يَنْجُم عن مفاهيم، إذ لا يوجد انتقال من المفاهيم إلى الشعور باللذة أو بالألم (ما عدا في القوانين العملية المحضة، التي تحمل معها مصلحةً من نوع أنها لا تكون مرتبطة بحكم الذوق المحض). وينتج عن هذا أنه يجب أن يلازِم حكمَ الذوق، إلى جانب الوعي

بأنه خالٍ من كل مصلحة، ادِّعاءٌ بأن يصحَّ للناس كافة، من دون أن يتوقف هذا الادعاء بالعمومية على الأشياء، مما يعني أنه لا بدَّ أن يرتبط به ادعاء بعموميةٍ ذاتية.

الفقرة 7

مقارنة بين الجميل والملائم والخير وفق الصفة المذكورة آنفاً

وفي ما يتعلَّق بالملائم، فإن كل انسان يَقْنَع بأن حكمه الذي يقيمه على أساس شعور شخصي يقول بموجبه عن شيء: إنه يلذُّ له، إنما يقصر الأمر على شخصه فقط. ولهذا نراه حينما [19] يقول: خمر جزر الكناري ملائم، ويصحِّح له قولَه [شخص آخر] ويذكِّره بأنه عليه أن يقول: إنه ملائم لي، فإنه يرضى عن طيب خاطر ويسلِّم بذلك. وليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى الذوق باللسان والحلق والبلعوم فقط، بل بالنسبة إلى كل ما قد يكون ملائماً للعين والأذن أيضاً. فاللون البنفسجي مريحٌ وجذاب عند هذا الشخص وباهتٌ وجامد عند الشخص الآخر. وهذا يحبُّ صوت آلات النفخ، وذلك يحب صوت الآلات الوَتَرية. ومن الحماقة أن يحاول أحد في هذا المجال اتِّهام الغير بالخطإ إذا اختلف عن حكمه هو وكأنه مضاد له من حيث المنطق. إذاً يصحُّ في ما يتعلق بالملائم المبدأُ القائل: **لكلٍ ذوقه الخاص به** (ذوق الحواس).

ويختلف الأمر اختلافاً كلياً حينما يتعلّق بالجميل. فمن المضحك (بالعكس تماماً) أن يأتي إنسان ويتوهَّم بأن لديه ذوقاً ويتصوَّر أن يبرِّر ذلك بالقول: إن هذا الموضوع (البناء الذي نراه، الثوب الذي يلبسه هذا [الإنسان]، العزف الموسيقي الذي نسمعه، القصيدة التي تُنْشَد لتُقيِّم) جميل **بالنسبة إلي**. ذاك أنه لا يحقُّ له

أن يسمّي **جميلاً** شيئاً يلذ له هو وحده، وخاصة أن أشياء كثيرة يمكن أن يكون لها سحرٌ وارتياح عنده، ولا يعيرها أحد سواه أي اهتمام؛ أما حينما يقول عن شيء إنه جميل، فهو يعزو بذلك الرضا نفسه إلى الآخرين؛ هو لا يحكم لنفسه فقط بل ولكل [20] إنسان غيره أيضاً فيتكلم عندئذٍ عن الجمال كما لو كان [الجمال] خاصيةً للأشياء. ولهذا يقول: **الشيء** جميل، من دون أن يعوّل على موافقة الآخرين في حكمه المعبِّر عن الرضا، إذ سبق وعرف كم من مرة انضمَّ إليه الآخرون في ذلك، بل [يذهب إلى حد] **مطالبتهم** به. إنه يلومهم إذا حكموا بخلاف رأيه، فينكر عليهم الذوق الذي يؤكِّد من جهة أخرى أن عليهم التحلي به. ولهذا ليس بوسعنا القول: إن لكل إنسان ذوقه الخاص، لأن هذا سيعني عندئذٍ: أن الذوق غير موجود بإطلاق، أي لا يوجد حكم جمالي يمكن أن يدَّعي عن حق موافقة الجميع عليه.

إننا نجد في الوقت نفسه إجماعاً بين البشر حول الحكم المتعلِّق بالملائم، وبموجب ذلك يُنكَر على البعض تحلِّيهم بالذوق، بينما يُنْسَب إلى آخرين، وهذا ليس بمعنى حاسَّةٍ عضوية، بل كمَلَكة حكم تتعلَّق بالملائم بشكل عام. وهكذا نقول عن شخص يُحسن تسلية ضيوفه بأشياء ملائمة (ترضي بالمتعة مختلف الحواس) فيرضيهم جميعاً، إنه صاحب ذوق. لكن التعميم هنا [يتمّ] بشكل [يقوم] على المقارنة؛ إذ لا توجد هنا سوى قواعد **عامة** (مثل جميع القواعد التجريبية)، لا [قواعد] **كلِّية** كتلك التي يعتمدها أو يدَّعيها حكم الذوق على الجميل. إنه حكم مؤسس على علاقة بالمؤانسة بقدر ما هي مؤسسة على قواعد تجريبية. أما بخصوص الخير، فصحيح أن الأحكام تدّعي على حق أنها صالحة لكل الناس؛ لكن تمثُّل الخير لا يتم إلا **بواسطة مفهوم** كموضوع رضا عام، وهذا غير حاصل لا في حالة الملائم ولا الجميل على حد سواء. [21]

الفقرة 8
في أن كلِّية الرضا لا تُتَمثَّل في حكم الذوق إلَّا ذاتية

إن هذا التعيين الخاص لكلية حكم جمالي نجدها في حكم الذوق، هو أمر لافتٌ للنظر، ليس حقيقة للمنطقي، وإنما بكل تأكيد للفيلسوف الترانسندنتالي، وهو يتطلب منه جهداً ليس بيسيرٍ للكشف عن جذوره، إلا أنه ـ بالمقابل ـ يكشف أيضاً عن خاصية من خصائص مَلَكة المعرفة فينا، كانت ستبقى مجهولة لولا هذا التحليل.

علينا أوَّلاً أن نكون على اقتناع تام بأننا نستطيع بحكم الذوق (على الجميل) أن ننسب إلى **كل إنسان** الرضا بشيء من دون أن يكون ذلك مؤسَّساً على مفهوم (إذ يكون عندئذ الخير). [22] وإن زعم الصلاحية الكلية هذه تُعَدُّ من جوهر حكم نعلن فيه عن شيء أنه **جميل**، إلى درجة أنه لو لم نفكِّر بها، لَما كان ليخطر على بال أحد أن يستخدم هذا التعبير، بل يكون كل ما يلذّ، وهو خالٍ من مفهوم، محسوباً من عداد المُرضي والذي يترك لكلٍ رأيه في ما يتعلَّق به، من دون أن يُطلَبَ من أي طرف موافقة الطرف الآخر على حكمه، الأمر الذي يحدث فعلاً في كل وقت في حكم الذوق على الجمال. وبوسعي أن أسمّي الأول ذوق حواس والثاني ذوق تأمل، لأن الأول يُصدر أحكاماً شخصية لا غير، في حين يُصدر الثاني أحكاماً ذات صلاحية كلية (عامة) مزعومة، لكنهما في الحالتين معاً [يُصدران] أحكاماً جمالية (وليس عملية) على موضوع في ما يخص علاقة تمثُّله بالشعور باللذة والألم فقط. والآن ثمة أمر غريب بالفعل، هو على علاقة بذوق الحواس، حيث نجد أن التجربة لا تُظهر أن

حكمه ليس صالحاً للجميع فحسب، بل إن كل إنسان يقنع [بحكمه الخاص] من دون أن يطلب من الآخرين الموافقة عليه (حتى ولو أننا غالباً ما نلقى بالفعل إجماعاً واسع الانتشار حول هذه الأحكام أيضاً). ونجد من جهة أخرى أن ذوق التأمل، الذي يطالب بأن تكون لحكمه (على الجميل) قيمة عامة تصلح لكل إنسان، غالباً ما يُرْفَض ـ كما تعلِّمُنا التجربة ـ على الرغم من أنه يستطيع (وهذا ما يقوم به فعلاً) أن يتمثَّل أحكاماً يمكن أن تطالب بهذا التوافق العام. وهو ينسبها فعلاً إلى كل إنسان [23] في كلٍ من أحكام التأمل التي يصدرها من دون أن يدخل الأشخاص الذين يحكمون على إمكانية مطلب كهذا في خصام، وإنما يختلفون فيما بينهم فقط حول التطبيق الصحيح لتلك المَلَكة على حالات منفردة.

وعلينا هنا أن نلاحظ قبل كل شيء أن الكلِّية التي لا تقوم على مفاهيم الأشياء (حتى وإن كانت تجريبيةً فقط) ليست كلِّية منطقية بل جمالية، أعني أنها لا تحتوي على أي قدر موضوعي من الحكم، بل فقط على قدر ذاتي، ومن هنا يَحْسُن أن يُستخدم لتسميتها مصطلح **ذات قيمة عامة** أيضاً الذي لا يستمدُّ القيمة ـ بالنسبة إلى كل ذات ـ من علاقة التمثُّل بمَلَكة المعرفة، وإنما من العلاقة بالشعور باللذة والألم. (وقد نفيد أيضاً من هذا المصطلح حين يُستخدم لوصف قدر الحكم المنطقي، إذا ما أُضيفت إليه أولاً قيمة عامة **موضوعية**، بحيث يميَّز بينها وبين [القيمة] الذاتية البحتة التي تكون دوماً جمالية).

والآن، إن كل حكم ذي **قيمة عامة موضوعياً** هو دوماً ذاتيٌ أيضاً، بمعنى أنه حين تكون للحكم قيمة بالنسبة إلى كل ما هو مندَرِجٌ تحتَ مفهوم معطى، فإنه يملك أيضاً قيمةً بالنسبة إلى كل إنسان يمتثل موضوعاً بواسطة هذا المفهوم. ولكن لا يمكن [24] الاستدلال من **قيمة عامة ذاتية**، أي جمالية لا تقوم على مفهوم،

على القيمة العامة المنطقية، لأن ذلك النوع من الأحكام لا يمتدُّ إلى الموضوع. ولهذا السبب بالذات يجب أن تكون الكلِّية الجمالية التي تُرْفَق بحكمٍ ما من نوع خاص، لأنها لا تربط صفة الجمال بتمثُّل **الموضوع**، معتَبَراً في كامل مجاله المنطقي ولكنها مع ذلك تمتدُّ إلى كامل مجال **كلِّ الذوات التي تحكم**.

أما من حيث الحكم المنطقي فإن كل أحكام الذوق **شخصية**، لأنه ما دام يجب عليَّ أن أردَّ الشيء إلى شعوري باللذةِ والألم مباشرة من دون أن يتمَّ ذلك بواسطة مفاهيم، فإن هذه الأحكام لا يمكن أن يكون لها كمُّ حكمٍ موضوعي ذي قيمة عامة؛ أما إذا حُوِّل التمثُّل الشخصي للشّيء الخاص بحكم الذوق، وذلك بالمقارنة وفقَ الشروط التي تعيِّن هذا الأخير، فإنه يمكن أن يَنْتُج عن ذلك حكمٌ منطقي كلّي. فمثلاً: هذه الوردة التي أراها: أُقرر أنها جميلة بواسطة حكم ذوق. لكن لو كان حكمي صادراً على أساس المقارنة بين عدة ورود، كالقول: إن الورود جميلةٌ بعامة، فعندئذ لا يطلق حكمٌ كهذا على أنه حكمٌ جمالي فقط، بل كحكمٍ منطقي مؤسَّس على حكم جمالي. أما الحكم القائل: إن الوردة ملائمة (لدى استخدامها)، فحكم جمالي وشخصي من غير شك، لكنه ليس حكم ذوق، إنه حكم متوقفٌ على الحواس. وهو يختلف حقيقة عن الأول في أن [25] حكم الذوق يشمل **كميَّة جمالية** من الكلِّية، أي من القيمة بالنسبة إلى كل أحد، لا يمكن أن نجدها في الحكم المتعلق بالملائم. والأحكام المتعلقة بالخير هي وحدها ـ حتى وإن عيَّنت الرضا بموضوع ـ ذات كلية منطقية وليس جمالية وحسب، لأنها ذات قيمة بالنسبة إلى الموضوع، من حيث إنها معرفة به، وبالتالي هي صالحة للجميع.

وحينما يُحكم على الأشياء بموجب مفاهيم فقط، فعندئذٍ يُفقد كلُّ تمثُّلٍ للجمال. كما أنه لا يمكن أن توجد قاعدة يكون

على المرء أن يَعترف بموجبها بأن شيئاً ما جميل. فأن يقال عن ثوبٍ أو بيتٍ أو زهرةٍ إنها جميلة، فهذا حكمٌ لا ينقاد إليه إنسان بثرثرة الكلام حول أسباب أو مبادئ. لأن المرء يريد أن يرى الشيء بأمِّ عينه، كما لو أن الرضا به مشروط بالإحساس. ومع ذلك، إذا قيل بعدئذٍ إن الشيء جميل، سيظن بأن صوت الجميع إلى جانبه فيطالب بموافقة كل إنسان [على قوله]، بينما، وفي المقابل، لن يقرِّر أيَّ إحساس شخصي إلا بالنسبة إليه وحده وبالنسبة إلى رضاه.

وهنا نرى الآن كيف أن لا شيء في حكم الذوق يمكن أن يُفترض كمسلَّمة ما عدا **الصوت العام** المتعلِّق بالرضا من دون وساطة المفاهيم، وبالتالي **إمكانية** حكم جمالي يمكن أن يُعتَبَر في الوقت نفسه ذا قيمة لكل إنسان. فحكم الذوق نفسه **لا يَفْتَرِضُ** [26] **كمسلَّمة** موافقة الجميع (لأن الحكم الكليَّ منطقياً وحده هو الذي يستطيع أن يفعل ذلك كونه قادراً على تقديم حجج)؛ إنه **يعزو** فقط هذا الإجماع لكل إنسان على أنه حالة من حالات القاعدة التي يتوقَّع نيل الموافقة عملاً بها، ليس من قبيل المفاهيم وإنما بسبب انضمام الآخرين إليها. إن الصوت العام إذاً ليس أكثر من فكرة (لسنا بصدد البحث عن أساسها هنا بعد). أما أن يعتقد من يُصدر حكم ذوقٍ أنه يحكم فعلاً وفق هذه الفكرة، فهذا أمر يمكن أن يكون غير مؤكد؛ ولكن أنه يسند بالفعل حكمه إليها، على أن يكون حكمه حكم ذوقٍ، فهذا ما يعلن عنه بكلمة الجمال. أما في ما يخصُّه شخصياً، فبإمكانه أن يتأكد من ذلك بمجرد وعيه لإبعاد كل ما يخصُّ الملائمَ والخير عن الرضا، فيصبح ما تبقى من بعد مؤكداً لديه. وهذا جلُّ ما يَعِدُ به نفسَه من موافقة كل إنسان: إدّعاءٌ يكون على حق في المطالبة به وفق هذه الشروط، اللّهمَّ إذا لم يخطئ بحقه كثيراً فيصدر بناء على ذلك حكم ذوق خاطئ.

[27]

الفقرة 9

بحث في السؤال: هل يَسْبقُ الشعور باللذة في حكم الذوق الحكمَ علٰى الموضوع، أم يتقدَّم هذا عليه

إن حلَّ هذا السؤال هو المفتاح لنقد الذوق، فهو، من هنا، جدير بكلِّ اهتمام.

لو كانت اللذَّة الآتية عن الموضوع المعطى هي السابقة، وكانت قابليتها للتبليغ الشامل في حكم الذوق هي وحدها ما يجب الإقرار به لتمثُّل الشيء، لَوَقع مثل هذا الأسلوب في تناقض مع نفسه. لأن لذة كهذه لن تكون سوى الملاءَمة البحتة في شعور الحواس ولن تستطيع بالتالي أن تمتلك ـ بموجب طبيعتها ـ إلا قيمةً شخصية، كونها تتبع مباشرة التمثُّل الذي به **يُعطى** الموضوع.

فقابلية التبليغ الشامل للحالة النفسية في التمثُّل المعطى إذاً، بما هي شرطٌ ذاتي لحكم الذوق، لا بدَّ أن تكون في أساس هذا الأخير وأن تَتْبَعَ ذلك اللذةُ بالموضوع. والحال أنه لا يمكن تبليغ شيء بشكل عام باستثناء ما هو معرفة، و[كذلك] التمثل من حيث يخصُّ المعرفة. فالمعرفة ـ من هنا ـ هي وحدها موضوعية، ولها [28] بموجب ذلك فقط نقطة اتصال عامة تُضطرُّ بها قوَّةُ التمثل لدى كل فرد على الموافقة. وإذا كان لا بدَّ من أن نفكِّر الآن بالمبدإ المعيِّن للحكم على قابلية التبيلغ الكلّي هذه للتمثُّل، بأسلوبٍ ذاتي بحت، أي خلُوَّاً من مفهوم الشيء، فلن يكون عندئذ سوى حالة النفس الموجودة في علاقات قوى التمثُّل ببعضها البعض، كونها تَرُدُّ تمثُّلاً معطى إلى **المعرفة بعامة**.

إن قوى المعرفة التي يُدخلها هذا التمثل في اللعبة، تكون هنا في لعبة حرة، وذلك بسبب غياب مفهوم معيَّن يمدُّها بقاعدة خاصة من قواعد المعرفة. لذلك يجب أن تكون حالة

النفس في هذا التمثُّل شعوراً باللعبة الحرة لقوى التمثُّل بتمثلٍ معطى، يعود إلى معرفةٍ بعامة. والحال أنه كي نحصل على تمثُّلٍ، يُعطى به شيء فنحصل بذلك على معرفة على الإطلاق، لا بد من **المخيِّلة** التي تؤلِّف بين معطيات العيان المختلفة، ومن **الفهم** من أجل وحدة المفهوم الذي يوحِّد بين التمثلات. إن حالة **لعبة حرة** كهذه بين مَلَكات المعرفة في تمثُّلٍ يُعطى به الشيء، يجب أن يكون قابلاً للإبلاغ بشكل عام، ذاكَ أن المعرفة ـ بما هي تعيين الموضوعِ الذي يجب أن تتوافق وإياه تمثُّلاتٌ معطاة (لدى كل ذات، أياً كانت) ـ هي النوع الوحيد من التمثُّل الذي يصلح لكل إنسان. [29]

وبما أن قابلية الإبلاغ الذاتية العامة لطريقة التمثُّل في حكم الذوق يجب ـ كي تكون ممكنةً ـ ألَّا تفترض مفهوماً معيَّناً، فهي إذاً لا يمكن أن تكون سوى حالة النفس في اللعبة الحرة بين المخيِّلة والفهم (من حيث يُطلب التوافق من كليهما مثلما هو مطلوب **للمعرفة بعامة**)، وذلك حينما نعي بأن هذه العلاقة الذاتية اللائقة بالمعرفة بشكل عام، لا بدَّ وأن تكون صالحة لكل إنسان، وبالتالي قابلة للإبلاغ العام، كما هي الحال بالنسبة إلى كل معرفة معيَّنة تكون بدورها مؤسَّسةً دوماً على تلك العلاقة كشرطٍ ذاتي لها.

إن إصدار هذا الحكم (الجمالي) الذاتي البحت على الشيء أو على التمثُّل الذي يُعطى به، يسبق اللذة به، وهو أساس اللذة بما في مَلَكات المعرفة من انسجام؛ ولكن على تلك العمومية التي للشروط الذاتية لإصدار الحكم على الأشياء فقط تتأسَّس قيمة الرضا الذاتية العامة هذه، [الرضا] الذي نربطه بتمثُّل الشيء الذي ندعوه جميلاً.

أما أن ترافق لذةٌ قدرةَ الإنسان على إبلاغ حالته النفسية [للآخرين]، حتى ولو اقتصر الأمر على ما يتعلَّق بمَلَكات [30]

المعرفة، فهذا أمر يَسْهُلُ تبيانه حينما يُسنَد إلى الميل الطبيعي فيه نحو الأُلفة (تجريبياً ونفسياً). لكن هذا لا يفي بالغرض هنا. لأن ما نشعر به من لذة في حكم الذوق إنَّما نحمِّله كلَّ إنسان آخر أيضاً باعتبار ذلك أمراً ضرورياً في حكم الذوق، كما لو أننا حينما نقول عن شيء إنه جميل إنما نُفسح المجال لإقرار صفة خاصة بالشيء معيَّنةٍ فيه بمفاهيم؛ وفي الحقيقة، لا يكون الجمال شيئاً بذاته ما لم يكن على علاقة بالذات. ولكن علينا أن نحتفظ بإيضاح هذه المسألة إلى حين نجيب عن السؤال القائل: هل الأحكام الجمالية ممكنةٌ **قبلياً**؟ وكيف يكون ذلك؟

أما الآن فلا نزال نشغل أنفسنا بالسؤال الأقلِّ أهميَّة: كيف نعي توافقاً ذاتياً ومتبادلاً بين قوى المعرفة فيما بينها في حكم الذوق، هل جمالياً، عن طريق الحس الداخلي والإحساس فقط، أم ذهنياً عبر وعي نشاطنا القصدي الذي به نُدْخله في اللعبة؟

لو كان التمثُّل المعطى الذي يثير حكمَ الذوق مفهوماً يوحِّد بين الفهم والمخيلة في إصدار الحكم على الموضوع لنحصل على معرفة بالشيء، لَكان وعي هذه العلاقة ذهنياً (كما هي الحال في الشيمائية(*) الموضوعية التي لمَلَكة الحكم، وقد تمَّت معالجتها

(*) الشيمائية/ الشيما (schema/ schematismus) وقد نُقل هذا المصطلح الكَنْتي إلى العربية من قِبَل مَن ترجم من أعمال كَنْت أو كتب في فلسفته إلى: إسكيمية/ إسكيم، أو شيامة/ شيْم، أو تخطيطية/ تخطيط، أو ملمحية/ ملمح وغير ذلك أيضاً من دون أن يثبت الرأي على واحد منها، فكان من الأفضل أن يُنقَل بصيغته الألمانية على غرار ما فعله العرب القدامى حين ترجموا الفلسفة عن اليونانية. والشِّيما عند كَنْت هي تعيُّن الزمان قبلياً بالنسبة إلى كل الموضوعات الممكنة؛ انظر: Immanuel Kant, *Critik der Reinen Vernunft*, 2. hin und weider verb. Aufl. (Riga: J. F. Hartknoch, 1787), pp. 183-184.

وفي عيان الزمان حين ترسم المخيِّلة ملامح يمكن أن تدخل فيها الظواهر وتدلَّ على المقولة التي يجب أن ترتَّب تحتها. هذه الملامح هي التي يسميها كَنْت «الشيمات الترانسندنتالية»، أما الفعل الذي تزوَّد به التمثُّلات فتصبح قابلةً للتطبيق على الظواهر فهو شيمائية العقل المحض. ويأتي عدد الشيمات بقدر عدد المقولات.

في النقد)(*). ولكن في هذه الحالة لا يعود يُطلق الحكم بالنسبة إلى اللَّذة والألم، ولا يكون بالتالي حكمَ ذوق. والحال أن حكم [31] الذوق يعيِّن الموضوعَ في ما يتعلَّق بالرضا وصِفَةِ الجمال، بغضّ النظر عن المفاهيم. لذا لا يكون باستطاعة وحدة العلاقة الذاتية تلك، أن تعرِّف بنفسها إلّا عبر الإحساس. أما ما يثير هاتين القدرتين (المخيِّلة والفهم) فتقومان بنشاط غير محدَّد، لكنه مع ذلك نشاط منسجم بين هذه وتلك على أساس التمثُّل المعطى، أي، في هذه الحالة، النشاط المطلوب لمعرفةٍ بعامة، وهو الإحساس الذي يفترض حكمُ الذوق قابليته العامة للإبلاغ. ولا شك في أنه يمكننا أن نفكِّر بعلاقة موضوعية فقط، لكنها حالما تصبح ذاتيةً وفق شروطها الخاصة بها، عندئذ تشعر بها، بسبب وقعها على النفس. وفي حالة علاقةٍ غير مؤسَّسةٍ على مفهوم (على غرار علاقة القوى التمثُّلية بقدرةٍ على المعرفة بعامة) كذلك، لا يمكن أن يحصل وعيٌ بها إلّا عبر الإحساس بالأَثَر الحاصل في اللعبة المتاحة لقدرَتَيْ النفس (المخيلة والفهم) المنتعشتين بتوافقهما المتبادَل. إن تمثُّلاً منعزلاً عن تمثلات أخرى ومن دون مقارنة معها، قد يتوافق رغم ذلك مع شروط الكلية التي يقوم بها الفهم، كما أنه يضع في حالة الانسجام المتوازن مَلَكات المعرفة كافة، وهذا ما نطالب بأن يكون لكل معرفة وبالتالي لكل إنسان [32] محددٍ له أن يحكم بناء على الربط بين الفهم والحواس معاً (أي لكل إنسان).

توضيح الجميل المستَنتج من اللحظة الثانية

الجميل هو ما يرضي كلياً من دون مفهوم.

(*) انظر الكتاب الثاني، الفصل الأول من: المصدر نفسه.

اللحظة الثالثة

من أحكام الذوق وفق علاقة الغايات المعتَبَرة فيها

الفقرة 10

حول الغائية بوجه عام

لو أردنا توضيح ما هي الغاية تبعاً لتعيُّناتها الترانسندنتالية (من دون افتراض شيء تجريبي، مثل الشعور باللذة)، [لَقلنا]: إن موضوع المفهوم غايةٌ بالقدر الذي به المفهومُ سببٌ لها (السبب الحقيقي لإمكانيتها)؛ وعلِّيَّة **مفهوم** بالنسبة إلى **موضوعها** هي الغائية (forma finalis، الصورة الغائيّة). فنحن نتمثَّل الغاية حيث نفكِّر ليس فقط في معرفة الموضوع، بل أيضاً في الموضوع نفسه (شكله أو وجوده) من حيث هو أثرٌ ممكن فقط بواسطة تمثُّل المعلول نفسه. وحينئذ يكون تمثُّل المعلول هو المبدأ المعيِّن لعلَّته، ويسبقها. والوعي بعلِّية تمثُّلٍ **للحفاظ** على الذات في الحالة [33] نفسها، يمكن أن يعبِّر هنا بوجه عام عمَّا نسمِّيه باللذة؛ وعلى العكس، الألم هو التمثُّل الذي يحتوي على السبب المعيَّن لتحويل حالة التمثُّلات إلى ضدِّها (بصرفها عن وجهتها أو استبعادها).

إن مَلَكة الرغبة، بالقدر الذي يمكن أن تُعيَّن فيه للفعل بموجب مفاهيم فقط، أي وفق تمثُّل غاية، تكون هي الإرادة، ولكن يُقال عن شيء، عن حالة نفسية، أو عن فعل إنه غائي، حتى وإن لم تفترض إمكانية كلٍ منها بالضرورة تمثَّلَ غايةٍ، فقط لأن إمكانيته لا يمكن أن تتضح لنا وتفهم من قِبَلنا إلّا حينما نفترض أساساً لها علِّيةً وفق غايات، أي إرادةً تكون قد نظمتها بموجب تمثُّل قاعدة معينة. إذاً يمكن أن تكون الغائية من دون غاية، وذلك بحيث لا نضع أسباب هذا الشكل في إرادة، وإنما بحيث نستطيع مع ذلك أن نجعل توضيحَ إمكانيتها مفهومةً من قِبَلنا

باستنتاجها من إرادة فحسب. والحال أننا لسنا مضطرين أن نفهم ما نلاحظه باستمرار (في ما يخص إمكانيته) من [منظور] العقل. كما أننا نستطيع أن نرصد غائية بحسب الشكل على الأقل، من [34] دون أن نضع غاية في أساسها (كمادة للرباط الغائي - nexus finalis) وأن نلاحظها في الأشياء حتى ولو كان ذلك بالتفكير فقط.

الفقرة 11

في أن حكم الذوق لا أساس له سوى شكل غائية الموضوع (أو كيفية تمثُّله)

كل غاية، إذا اعتُبرت أساساً للرضا، فإنها تنطوي دوماً على مصلحة، بوصفها مبدأً معيِّناً للحكم على موضوع اللذة. ولهذا لا يمكن غاية ذاتية أن تكون الأساس في حكم الذوق. ولكن كذلك لا يمكن تمثُّل غاية موضوعية، أي إمكانية الشيء نفسه، بحسب مبادئ الربط الغائي، وبالتالي مفهوم الخير أيضاً، أن يعيِّن حكم الذوق. والسبب في ذلك أنه حكمٌ جمالي وليس حكم معرفة، فهو لا يُعنى إذاً **بمفهوم** عن طبيعة الشيء وإمكانيته، داخليةً كانت أم خارجية، بفعل هذا السبب أو ذاك، وإنما بعلاقة قوى التمثُّل ببعضها البعض فقط، بقدر ما تكون معيَّنة بتمثل.

[35] والحال أن هذه العلاقة في تعيين الشيء بأنه جميلٌ ترتبط بالشعور باللذة الذي يُعلن عنه حكمُ الذوق في الوقت نفسه أنه صالحٌ للجميع. ولذلك لا تستطيع ملاءَمةٌ مرافِقة للتمثُّل أن تنطوي على المبدإ المعيِّن لحكم الذوق، مثلما أن تمثُّلاً لكمال شيء ومفهومَ الخير لا يستطيعان ذلك أيضاً. إذاً لا يمكن إلّا الغائية الذاتية في تمثُّل شيءٍ من دون أية غاية (موضوعيةً كانت أم ذاتية)، وبالتالي لمجرَّد شكل الغائية في التمثُّل الذي **نُعطى** به

شيئاً، بقدر وعينا به، أن تقيم الرضا الذي نحكم من دون مفهومٍ أنه قابلٌ للتَّبليغ عموماً؛ فهو من هنا المبدأ المعيِّن لحكم الذوق.

الفقرة 12
في أن حكم الذوق يقوم على أُسس قبليةٌ

يستحيل على الإطلاق أن يُربط **قبلياً** الشعورُ بلذة أو ألم على أنه نتيجة فعلٍ، بأي تمثُّلٍ (إحساس أو فهم) على أن هذا سببٌ له؛ لأنه سيكون في هذه الحالة علاقةً سببية(*) لا يمكن أن تُعرف (من بين موضوعات التجربة) إلَّا **بعدياً** ودوماً بواسطة [36] التجربة عينها. نعم إننا قمنا بالفعل في **نقد العقل العملي**(**) باستنباط الشعور بالاحترام **قبلياً** (على أنه تعديلٌ خاص وغير مألوف لهذا الشعور الذي لا يوازي أبداً لذةً أو ألماً توفرها لنا الأشياء التجريبية) من مفاهيم أخلاقية عامة؛ لكننا استطعنا أيضاً هناك أن نتخطى حدود التجربة ونلجأ إلى علِّية تقوم على طبيعة الذات فوق الحسية، التي هي طبيعة الحرية. إلا أننا لم نكن نستنبط حتى هناك بالمعنى الدقيق للكلمة هذا **الشعور** من فكرة الأخلاق على أنها سببٌ له، بل تمَّ استنباط تعيين الإرادة منها لا غير. أما الحالة النفسية التي ترافق إرادةً تمَّ تعيينُها بشكل من الأشكال، فهي بحدِّ ذاتها شعورٌ باللذة ومتماهية معه، كونَها في هذه الحالة لا تُستنبَطُ منه على أنها نتيجة فعلٍ صادر عنه، الأمر الذي لا يَصحُّ القبول به إلا إذا سَبَق مفهومُ الأخلاقي، باعتباره خيراً، تعيينَ الإرادة بالقانون؛ إذ إن اللذة التي تكون مرتبطةً

(*) وَرَدت كلمة «besonderes» (خاصة) قبل «علاقة سببية» في: الطبعة الأولى، ص 35 من: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

(**) انظر الكتاب الأول، القسم الثالث، ص 136 وما يتبعها في: Immanuel Kant, *Critik der Praktichen Vernunft* (Riga: J. F. Hartknoch, 1788).

بالمفهوم في هذه الحالة، لن تُستنبَط منه وكأنها تستنبط من مجرد معرفة.

والحالة الآن هنا شبيهة باللذة التي تأتي عن الحكم الجمالي، ولكن مع فارق أن اللذة تكون هنا تأمليةً بحتة، فلا [37] تنتج عنها أية رغبة في الشيء، بينما هي ـ على عكس ذلك ـ عمليَّةٌ في الحكم الأخلاقي. ووعيٍ الغائية الشكلية البحتة في لعبة قوى المعرفة في الذات في تمثّلٍ يُعطى به الشيء، هو اللذة بعينها، لأنه يحتوي على مبدإ تعيينٍ لنشاط الذات من حيث تنشيط قواها المعرفية، وعلى علّيةٍ داخلية (تكون غائيةً) بالنسبة إلى المعرفة بوجه عام، ولكن من دون أن تكون مقصورة على معرفة معيَّنة، وبالتالي على مجرد شكلٍ لتمثُّل غائية ذاتية في حكم جمالي. وليست هذه اللذة عمليةً بأي شكل من الأشكال، لا كاللذة الناجمة عن السبب المُرضي للملاءمة ولا كتلك الآتية عن المبدإ العقلي للخير المتمثَّل. لكنها مع ذلك تحتوي في ذاتها على علّية، أي أن **تحافظ** على حالة التمثل نفسها وعلى إشغال قوى المعرفة من دون أي قصدٍ آخر. إننا **نتوقّف** لنتأمل الجميل، كون هذا التأمل يقوّي ويعيد إنتاج نفسه؛ وهذا يماثل ذاك التوقف (لكنه مع ذلك لا يماهيه) حيث توقِظ إثارةٌ في تأمل الشيء الاهتمام تكراراً، في حين تبقى النفس منفعلة.

الفقرة 13

في أن حكم الذوق الخالص مستقلٌّ عن الإغراء والانفعال

إن كل مصلحة تُفسد حكم الذوق وتنتزع منه نزاهته، [38] خصوصاً حين لا يضع الغائية قبل الشعور باللذة، وكذلك مصلحة العقل، لكنه يُقيم الغائية على المصلحة؛ وتلك هي الحال دائماً

في الحكم الجمالي على شيء من حيث إنه يلذّ أو يؤلم. ولهذا فإن الأحكام التي من هذا القبيل إما أنها لا يمكن أن تدَّعي أي رضا مقبول قبولاً كلياً، وإما أنها تكون أقل قدرة على ذلك بقدر ما يكون في الدواعي المعيِّنة للذوق من إحساسات من هذا النوع. والذوق يظل دائماً متوحشاً، حين يكون في حاجة إلى مزيج من **الإغراءات والانفعالات** للإرضاء، وبقدر أكبر حين يجعل من ذلك معياراً لموافقته.

وعلى الرغم من ذلك، كثيراً ما تؤخذ الاغراءات في الحسبان في حالة الجمال (الذي يجب أن يخصَّ الشكل فقط، بالمعنى الدقيق للكلمة) على أنها مساهمة في الرضا الجمالي العام، إلا أنها تؤخَذ هي نفسها كما لو كانت أشياء جميلة هي في ذاتها، وعلى هذا الأساس تُعْتَبر مادة الرضا وكأنها الصورة. إنه سوء فهم، له في أساسه دوماً ـ كما في أساس كثير من الحالات المشابهة ـ شيء من الصحة، إلا أنه يمكن تبديده بتحديدٍ دقيق لهذه المفاهيم.

وحكم الذوق الذي لا يكون للإغراء والانفعال أيُّ أثر عليه (وإن كان يمكن ربطهما بالرضا الناشئ عن الجمال)، والذي يكون مبدؤه المعيِّن هو غاية الشكل، هو **حكم ذوقٍ محض**.

[39]

الفقرة 14
توضيح بالأمثلة

بوسعنا أن نقسم الأحكام الجمالية ـ مثلها في ذلك مثل الأحكام النظرية (المنطقية) إلى [أحكام] تجريبية و[أحكام] محضة. الأولى هي التي تعبِّر عمَّا في الشيء من ملاءمة، بينما تعبِّر الثانية عن جمال الشيء أو طريقة تمثُّله. تلك هي أحكام الحواس (أحكام جمالية مادية) وهذه (كونها شكلية) هي وحدها أحكام ذوق حقيقية.

ومن هنا لا يكون حكم الذوق محضاً إلا بقدر ما لا يختلط بمبدأ تعيينه رضىً تجريبياً بحتاً. ولكن هذا ما يحدث دوماً حينما يشترك الإغراء أو الانفعال في الحكم الذي ينبغي أن يعلن به عن شيء أنه جميل.

وهنا تظهر بعض الاعتراضات التي تُوهم بأن الإغراء ليس فقط عنصراً ضرورياً للجمال، بل هو أيضاً شيء كافٍ بنفسه وحيداً لأن يوصَف بأنه جميل. فمعظم الناس يصفون بالجمال مجرد لون، مثل خضرة بقعة عشب، أو مجرد نغم (يختلف عن الصوت والضجيج)، مثل نغم كمان؛ ومع أن الأساس لكليهما يبدو وكأنه مجرد مادة التمثُّلات، أي الإحساس لا غير، فهما لا يستحقان إلا الوصف بأنهما ملائمان. لكن هذا لا يمنعنا من [40] ملاحظة أن إحساسات اللون والصوت لا تُعدُّ جميلة بحقٍّ إلا بقدر ما تكون محضة، وهو تعيين يتعلَّق بالشكل فقط، وهو الوحيد من هذه التمثُّلات الذي يمكن أن يبلَّغ بالتأكيد بشكل عام. ذاك أنه يصعب الافتراض بأن صفة الإحساسات هي عينها لدى جميع الذوات، أو أن يُحكم على ملاءمة لونٍ بأنها أفضل منها في غيره، أو [ملاءمة] نغم آلة موسيقية بأنها هي أيضاً أفضل منها في غيرها، ويُحكم [هكذا] بطريقة واحدة(*) من قِبَل الجميع.

وإذا قلنا مع أويلر(**) إن الألوان هي مجرد ذبذبات (Pulsus) للأثير تتوالى على فترات متساوية وإن الأصوات هي ذبذبات منتظمة للهواء المحرَّك، وقَبِلْنا أيضاً ـ وهو الأمر الأكثر أهمية ـ أن النفس لا تُدْرِك فقط بالحس تأثير [الألوان والأصوات] على نشاط العضو، بل تدرك أيضاً بالتأمل لعبة الانطباعات

(*) في الطبعة الثالثة «solche» (مثل) بدل «gleiche» (مساوية/ نفسها) هنا.

(**) هو ليونهارد أويلر، (Leonhard Euler/ 1707-1783)، عالم رياضيات وفيزياء سويسري مشهور، درَّس في جامعة برلين وبيترسبورغ.

المنتظمة (وبالتالي شكل الربط بين التمثُّلات المختلفة) ـ وهذا ما أشكُّ فيه كثيراً(*) ـ فإن اللون والصوت لا يكونان مجرد إحساسات، بل تعييناً شكلياً لوحدة كثرةٍ من الإحساسات ويمكن أن تُعدَّ من الأشياء الجميلة حينئذ.

[41] لكن المحضِ في نوع إحساس بسيط يعني أنْ ليس ثمة إحساسٌ غريبٌ يعكِّر أو يقطع رتابته ويكون تابعاً للشكل فقط؛ لأننا هنا نستطيع أن نجرده من كيفية ذلك النوع من الإحساس (هل يتمثَّل اللون وأي لون، أم الصوت وأي صوت؟). وهكذا فإن الألوان البسيطة تُعتَبَر جميلة بالقدر الذي تكون به محضة؛ أما الألوان الممزوجة فليست لها هذه الميزة، لأنها لما كانت غير بسيطة، فليس لدينا أي قياس لتقدير هل ينبغي أن نَعدَّها محضة أو غير محضة.

أما في ما يتعلّق بالجمال المنسوب إلى شيء نظراً لشكله، والذي ـ كما يُعتَقَد ـ يمكن أن يزداد بالإغراء، فهذا خطأ شائع وبالغ الضرر للذوق الأصيل والنزيه والمتمكِّن. ولا شك في أنه بوسعنا أن نضيف بالفعل إغراءات إلى الجمال بقصد إثارة اهتمام النفس بتمثل الشيء، إضافةً إلى الرضا الجاف، وبهذا نكون قد قدَّمنا خدمةً للذوق ولتهذيبه، خاصة إذا كان لا يزال فظاً وغير محنَّك. إلا أن [هذه الإغراءات] تُضرُّ فعلاً بحكم الذوق إذا ما جلبت الانتباه إليها فصارت مبدأ لتقدير الجمال. ذاك أنها بعيدة جداً عن أن تضيف إليه شيئاً، وذلك إلى درجة أنه يجب ألّا تُقْبَل إلا بتحفظ، على أنها غريبة، شرط ألا تعكِّر الشكل الجميل طالما أن الذوق لا يزال ضعيفاً وغير محنَّك.

[42] وفي فنِّ الرسم والنحت، بل في جميع الفنون التشكيلية، في

(*) في الطبعة الثالثة «nicht» (لا) بدل «sehr» (كثيراً) هنا.

فنِّ العمارة وفنِّ [تنظيم] البساتين باعتبارها فنوناً جميلة يكون **الرسم** هو الجوهري، حيث لا يكون ما يقع في الإحساس هو الممتع، وإنما ما يُرضي بشكله فقط، وهذا هو الشيء الأساسي بالنسبة إلى الذوق. فالألوان التي تضيء الرسم هي من باب الإغراء؛ وهي التي تحيي(*) من دون شك الموضوع نفسه بوجه الإحساس، لكنها ليست هي التي تجعله جديراً بالتأمل وجميلاً، بل نرى بالأحرى كيف تحدُّها كثيراً في معظم الأحيان متطلبات الشكل الجميل، وحتى حيث يكون الإغراء متاحاً، فإنها لا ترقى إلى النُّبل إلا عن طريق [الشكل الجميل](**).

وكل شكل لموضوعات الحواس (الخارجية منها وكذلك [الحس] الداخلي بطريق غير مباشر) هو إما **هيئة** أو **لعِب**، وفي هذه الحالة الأخيرة هو إما لعب أشكال (في المكان: المحاكاة والرقص) أو مجرد لعب إحساسات (في الزمان) وقد يضاف إليها **إغراء** الألوان أو الأنغام العذبة الصادرة عن آلة، إلا أن **الرسم** في الحالة الأولى والتأليف الموسيقي في الثانية هو الذي يُشكّل موضوع حكم الذوق المحض الحقيقي. أما أن يقال إن صفاء الألوان والأنغام أيضاً، أو حتى تنوُّعها وبروزها يضيف، على ما [43] يبدو، شيئاً إلى الجمال، فهذا لا يعني أنها، كونها ملائمةً في ذاتها سوف تجلب إضافةً من نوعها على الرضا بالشكل، وإنما لأنها تُظْهِر هذه الأخيرة أكثر دقةً وتحديداً وكمالاً فقط، وهي، بالإضافة إلى ذلك كله، تحيي بإغرائها التمثُّل، إذ إنها توقظ الانتباه إلى الموضوع نفسه وتحافظ عليه(***).

(*) في الطبعة الأولى «beliebt» (مرغوب فيه) بدل «belebt» (يحيي، ينشِّط) هنا.

(**) في الطبعة الأولى «schöne form» (الشكل الجميل) وقد وردت الإشارة [43] إليها هنا بكلمة «die erstere» (الأولى).

(***) في الطبعة الأولى «erheben» (رَفَعَ) بدل «erhalten» (حافظ على) هنا.

وحتى ما يسمَّى **زينات** (parerga)، أي ما لا يعود إلى التمثُّل الشامل للشيء كعناصر داخله، بل تأتي عليه من الخارج كإضافات وتزيد من رضا الذوق، فإنها لا تفي بذلك إلا عبر شكله أيضاً. فهكذا مثلاً إطارات اللوحات أو الألبسة على التماثيل أو أروقة الأعمدة حول المباني الفاخرة. أما إذا لم تكن الزينة نفسها في الشكل الجميل، وإذا وُضعت فقط لتحثَّ بإغرائها على الإعجاب باللوحة ـ كما هي الحال في وضع الإطار المذهَّب ـ فهذا ما يُسمَّى عندئذ **زخرفاً** ويسيء إلى الجمال الأصيل.

أما **الانفعال**، وهو إحساسٌ لا تتمُّ فيه الملاءمة إلا بواسطة عائق مؤقت وما يليه من تدفق عارم للقوة الحيوية، فليس له أية علاقة بالجمال إطلاقاً. والسموُّ (الذي يرتبط به الشعور بالانفعال) فلا بدَّ له من معيار آخر للحكم، غير ذاك الذي يضعه الذوق في أساس [حكمه]؛ إذاً ليس في أساس تعيين حكم ذوق محض إغراء ولا انفعال ـ وبكلمة واحدة: إحساس ـ يكون بمثابة مادة للحكم الجمالي.

[44]

الفقرة 15
في أن حكم الذوق مستقلٌّ تماماً عن مفهوم الكمال

لا يمكن معرفة غائية **موضوعية** إلَّا بواسطة علاقة الكثرة بهدفٍ معيَّن، أي بواسطة مفهوم فقط. ومن هنا يتَّضح أن الجميل الذي أساس الحكم فيه غائية شكلية بحتة، أي غائية من دون غاية، يكون مستقلاً تماماً عن تمثُّل الخير، لأن هذا الأخير يفترض غِائية موضوعية، أي علاقة الشيء بهدف محدد.

والغائية الموضوعية هي إما غائية خارجية، أي **المنفعة**، أو

غائية باطنة وهي **كمال** الشيء. أما أن الرضا الناجم عن موضوع، وبموجبه نسمِّيه جميلاً، فلا يمكن أن يقوم على تمثُّل منفعته، فهذا ما اتضَّح بكفاية من الفقرتين السابقتين؛ ولو كان الأمر كذلك فلن يكون الرضا الناجم عن الموضوع مباشراً، وهذا هو الشرط الجوهري للحكم على الجمال. أما غائية موضوعية باطنة، أي كمال، فأكثر قرباً من صفة الجمال، ولهذا فإن بعض الفلاسفة المشاهير(*) اعتبروا الجمال والكمال شيئاً واحداً، مضيفين مع ذلك القول: **إذا فُكِّر فيه [الكمال]** بشكل مشوَّش. وإنه لمن [45] الأهمية بمكان في نقد الذوق أن نقرِّر هل يمكن الجمال أن ينحلَّ بالفعل في مفهوم الكمال.

ولكي نحكم على موضوع الغائية الموضوعية، نحن دائماً بحاجة إلى مفهوم هدف، ومفهوم هدف باطني (حينما لا نريد أن تكون الغائية غائية خارجية ـ المنفعة ـ وإنما باطنية) يحتوي على مبدإ إمكانية الموضوع الباطنية. والآن، مثلما أن الهدف بوجه عام هو ما يكون اعتبار مفهومه مبدأ إمكانيةِ الموضوع نفسه، كذلك لا بدَّ ـ لكي نستطيع تمثُّل غائية موضوعية في شيء ـ من أن يسبق ذلك مفهومٌ عنه، **أي من أية طبيعة يجب أن يكون**؛ وتآلف المختَلِف في الشيء بغية الحصول على هذا المفهوم (الذي يزوِّدنا بقاعدة ربط المختَلِف فيه) **هو كماله الكيفي**. ويختلف عنه الكمال الكمّي اختلافاً تاماً من حيث هو كمال كلٍ من الأشياء من ناحية نوعه، وأنه مجرد مفهوم حجم (مفهوم الكلِّية)؛ وفي مَفهوم كهذا يكون قد تمَّ التفكير **بما يجب أن يكون عليه الشيء**، أنه معيَّنٌ، ويبقى السؤال فقط حول ما إذا كان يتضَّمن **كل** ما هو ضروري له

(*) يشير كَنْت هنا بالدرجة الأولى إلى ألكسَنْدر ـ غوتليب باومغارتن (Alexander-Gottlieb Baumgarten /1714-1762)، أول من قال بعلم الجمال علماً مستقلاً عن باقي العلوم وأطلق عليه اسم إستيتيقا/ *Ästhetica* وهو عنوان أهم مؤلفاته (1758). وقد استخدم كَنْت في التدريس الجامعي نصوصاً من كتبه.

بهذا الخصوص. إن [العنصر] الشكلي في تمثُّل شيء، أي توافق
[46] المختَلِف إلى وحدة (من دون تعيين ماذا يجب أن تكون) لا ينبئ
لوحده إطلاقاً بأية غائية موضوعية؛ لأنه، وقد جُرِّدت هذه الوحدة
بما هي غاية (ما يجب أن يكون عليه الشيء)، فلن يبقى في ذهن
المُعاين عندئذ سوى الغائية الذاتية للتمثلات، تشير فعلاً إلى غائية
في حالة التمثُّل في الذات، وفيها إلى ارتياح من قِبلها لتقبل إدراك
شكل معطى في المخيلة، ولكن ليس كمال شيء أياً كان، يُفكَّر
فيه بمفهوم هدف. هكذا مثلاً، لو صادفتُ في غابة بقعة يكسوها
العشب الأخضر وتحيط بها الأشجار بشكل دائري ولم أتمثَّل أمام
هذا المشهد غاية معيَّنة، كأن يكون [مكاناً] تُقام فيه الرقصات
الريفية، فإنني لا أحصل عندئذ بواسطة هذا الشكل وحده على
أقلِّ مفهوم ممكن عن الكمال؛ لأن تمثُّل غائية شكلية **موضوعية**،
إنما من دون هدف، أي تمثّل شكل كمال بحت (من دون أية مادة
ومن دون **مفهومٍ** عما يتمُّ التوافق من أجله، حتى ولو مجرد توافقٍ
مع القانون بوجهٍ عام) هو تناقضٌ حقيقي.

والحال أن حكم الذوق هو حكمٌ جمالي، أي إنه يقوم على
مبادئ ذاتية، وليس مبدأ تعيينه مفهوماً، لذا لا يمكن أن يكون
مفهومَ هدفٍ معيَّن أيضاً. إذاً لا يُفكَّر إطلاقاً بواسطة الجمال ـ
[47] باعتباره غائيةً ذاتية شكلية ـ بكمال الشيء على أنه غائية يُزعم أنها
شكلية وهي في حقيقة الأمر غائية موضوعية فعلاً. أما أن نفرِّق
بين مفاهيم الجمال والخير، على أنهما يختلفان الواحد عن الآخر
من ناحية الشكل المنطقي فقط، حيث يكون الأول مجرَّد مفهوم
مشوَّش عن الكمال بينما [يتَّسم] الثاني بالوضوح حوله، لكنهما
في ما تبقّى شيء واحد بالنسبة إلى المحتوى والأصل، فهذا [أمر]
باطل. لأنه لو كان الأمر كذلك، لما وُجد بينهما فرق **نوعي**، بل
لكان حكمُ ذوقٍ حكمَ معرفة أيضاً مثل الحكم الذي يقال فيه عن
شيء إنه خير؛ هكذا مثلاً حينما يقول الإنسان العادي: الخداع

غير عادل، فإنه يبني حكمه على مبادئ عقلية غير واضحة بالنسبة إليه، بينما هي واضحة بالنسبة إلى الفيلسوف، إلا أنها في حقيقة الأمر واحدة لدى كلٍ منهما. وعلى كل حال، لقد سبق وأظهرتُ كيف أن حكم الجمال فريدٌ من نوعه، وأنه لا يعطي أية معرفة (حتى وإن مشوَّشة) عن الشيء، من حيث إن هذه الأخيرة لا تتم إلا بحكمٍ منطقي؛ وبما أن حكم الجمال، في المقابل، إنما يَنْسِبُ التمثُّلَ الذي به يُعطى الشيء للذات فقط لا غير، ولا يَلفت انتباهَنا إلى أية صفة مميِّزة له، فإنه يكون [أعطى] فقط الشكل الغائي في تعيين قوى التمثُّل التي تَشْغل نفسها به. ويُقال أيضاً في حكمٍ إنه بالفعل حكمٌ جمالي، لأن مبدأ تعيينه ليس مفهوماً، وإنما [48] الشعور (شعور الحس الباطني) بذلك التوافق في لعبة القوى النفسية، فقط بقدر ما يمكن الشعور به في الإحساس. وفي المقابل، لو أردنا أن نسمي مفاهيم مشوَّشة والحكم الموضوعي جماليةً، لَكان لدينا فهمٌ يحكم حسياً، أو حسٌ يتمثَّل موضوعاته بمفاهيم، وكلا الأمرين متناقضان. إن مَلَكة المفاهيم، سواء كانت هذه مشوَّشة أو واضحة، هو الفهم؛ ثم، على الرغم من أن الفهم مطلوب لحكم الذوق بما هو حكمٌ جمالي (وكذلك بالنسبة إلى جميع الأحكام)، إلا أنه، مع ذلك، لا يُطلَب أن يكون فيه بصفته مَلَكة معرفة شيءٍ، إنما كمَلَكة تعيين الحكم وتمثُّله (دون مفهوم) وفق علاقة هذا الأخير بالذات وبشعورها الباطني، وهذا، بحسب ما يكون هذا الحكم ممكناً بموجب قاعدة عامة.

الفقرة 16

في أن حكم الذوق يُعلَن فيه عن شيء أنه جميل تحت شرط مفهوم معيَّن ليس حكماً محضاً

الجمال نوعان: جمالٌ حرٌّ (pulchritudo vaga) أو جمالٌ

تابع (pulchritudo adhärens). والأول لا يَفْترض أي مفهوم لما [49] يجب أن يكون عليه الشيء؛ والثاني يَفْترض مثل هذا المفهوم وكمال الشيء وفقاً له. والجمال الذي من النوع الأول يسمَّى جمالاً (قائماً بذاته) لهذا الشيء أو ذاك؛ والجمال الآخر، من حيث إنه يتوقَّف على مفهوم (جمال مشروط) يُنْسَب إلى أشياء تندرج تحت مفهوم هدفٍ معيَّن.

فالأزهار هي ذوات جمالٍ حرٍّ طبيعي. فما يجب أن تكون عليه الزهرة، أمر لا يعرفه سوى عالم النبات ـ الذي يعرف عناصر الإخصاب في النبتة من دون أن يعير أي اهتمام لغاية الطبيعة هذه حينما يصدر فيها حكم ذوق ولهذا فإن هذا الحكم لم يستند إلى كمال من أي نوع كان، ولا إلى غائية باطنة ينسب إليها تنظيم الكثرة. وكثير من الطيور (الببغاء، والصَّحوة وعصفور الجنة)، وكثير من الحيوانات القشرية البحرية جميلة في ذاتها من دون أن تنتمي إلى أي شيء معيَّن بمفاهيم في ما يتعلق بغايتها، وإنما تسرُّنا من دون قيدٍ ولذاتها. وهكذا فإن الرسوم بالطريقة اليونانية (وردت بالفرنسية à la grècque)، والتوريقات الخاصة بالإطارات أو على ورق الجدران، إلخ... لا تعني شيئاً في ذاتها، ولا تمثِّل شيئاً، هي لا تمثِّل شيئاً تحت مفهوم معيَّن، بل هي ذات جمال حرّ. ويمكن أن ندرج في هذا الباب كل ما يسمَّى في الموسيقى: ارتجالاً (من دون موضوع)، بل وكل الموسيقى الخالية من الكلام.

وفي الحكم على الجمال الحرّ (أي وفق الشكل فقط) يكون [50] حكم الذوق حكماً محضاً، فلا يُفْتَرض مفهوم غاية ما، تخدمها كثرةُ عناصر الشيء المعطى، والذي يجب من هنا أن يكون متمثلاً فيه. إذ بهذا سوف تُحدُّ حرية المخيّلة فقط، التي تتلهَّى بتأمل الشكل.

أما جمال الإنسان (وتحت هذا النوع رجلاً أم امرأة أم طفلاً) وجمال الغرس والبناء (كنيسةً أو قصراً أو مخزن أسلحة أو

بيت حديقة) يفترض مسبقاً مفهوم غاية تحدد ما ينبغي أن يكون عليه الشيء وبالتالي مفهوم كماله، فنحن هنا بإزاء جمال تابع لا غير. والآن، كما أن ربط الملائم (في الإحساس) بالجمال، المهتم في الحقيقة بالشكل فقط، كان عائقاً بوجه نقاء حكم الذوق، كذلك يسيء ربط الخير بالجمال إلى نقائه أيضاً (أي تلك الكثرة التي هي خير للشيء نفسه وفق غايته).

إننا نستطيع أن نضيف إلى بناءٍ أشياء كثيرة مرضية للعيان مباشرة، لو لم يكن عليه أن يكون كنيسة. ونستطيع أن نزِّين شخصاً بمختلف الزخارف والملامح الخفيفة ولكن المنتظمة، كما يفعل النيوزيلانديون بوشمهم، لو لم يكن متعلقاً بكائن بشري؛ ويستطيع هذا الكائن أن يأخذ ملامح أكثر رشاقةً وشكل وجه أكثر إرضاءً ولطافةً لو لم يكن يراد منه أن يمثل رجلاً أو حتى محارباً.

[51] إذاً المتعة الناشئة عن التنوع في شيء بالنسبة إلى غايته الباطنة التي تحدِّد إمكانيته هي متعة قائمة على مفهوم؛ أما المتعة الناجمة عن الجمال فلا تفترض أي مفهوم، بل ترتبط مباشرةً بالتمثل الذي به يعطى الشيء (وليس ما به يُفَكَّر فيه). فإذا جُعل حكم الذوق متعلقاً بغاية، كونه حكماً عقلياً، وبالتالي معيَّناً، فعندئذ لن يعود حكمَ ذوقٍ حراً ومحضاً.

صحيح أن الذوق يجني ربحاً بسبب هذا الربط بين المتعة الجمالية والمتعة العقلية إن لم يكن بوجه عام، فعلى الأقل لأنه يمكن أن تُفرض عليه رغم ذلك قواعد تتعلّق ببعض الأشياء المعيَّنة غائياً. غير أن هذه القواعد ليست في هذه الحالة قواعد الذوق، بل قواعد الوحدة بين الذوق والعقل، أي بين الجميل والخير، التي بفضلها يصبح الجميل صالحاً لأن يستخدم كأداة في خدمة الخير. وهكذا تكون حالة النفس المحافظة على ذاتها بذاتها، ولها صلاحية ذاتية عامة، خاضعة لطريقة تفكيرٍ لا يمكن

الحفاظ عليها إلا بشق العزيمة، إلا أنها ذات صلاحية موضوعية
[52] عامة. ولكن يبقى ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ أن الكمال لا يكسب شيئاً بالجمال ولا الجمال بالكمال. ولكن بما أننا، حينما نقارن بواسطة المفهوم بين التمثُّل الذي نُعطى به الشيء والشيء نفسه (بالنسبة إلى ما يجب أن يكون عليه)، لا نستطيع أن نتفادى تقريب هذا التمثُّل من الإحساس الذي تشعر به الذات في الوقت نفسه، فإن **مَلَكة** التمثل **بكاملها** هي الرابحة حينما تنسجم هاتان الحالتان في النفس.

إذاً لا يمكن أن يكون حكم ذوق محضاً، حينما يتعلق الأمر بشيء له غاية باطنة معيَّنة، إلا إذا لم يكن لمن يحكم مفهومٌ عن هذه الغاية أو أنه قام في حكمه بتجريدها منه. لكنه عندئذٍ، حتى ولو أصدر حكماً صحيحاً، بحكمه على الشيء بأنه جمال حرٌ، لن ينجو من لوم [شخص] آخر واتهامه إياه بفساد الذوق، لأن [هذا الشخص] يعتبر جمال الشيء مجرَّد صفة خاصة تابعة له (وقد وضع نصب عينيه الهدف من الشيء)، علماً بأن كلاً منهما يحكم على طريقته حكماً صحيحاً، أحدهما بموجب ما تجده الحواس في مقابلها والآخر بحسب ما هو في فكره. وبواسطة هذا التمييز يمكن حلُّ كثيرٍ من الخلافات بين حكّام الذوق في موضوع الجمال، حيث يتضح لهم أن أحدهم يحتكم إلى الجمال الحرّ بينما يحتكم الآخر إلى الجمال التابع، أن الأول يحكم حكم ذوق محض في حين يحكم الآخر حكم ذوق مطبق.

الفقرة 17 [53]

حول المثل الأعلى للجمال

لا يمكن أن توجد قاعدة موضوعية يعيِّن بها الذوق ما هو جميل استناداً إلى مفاهيم، لأن كل حكمٍ صادر عن هذا المصدر

هو حكم جمالي، أي إن مبدأه المعيِّن هو شعور الذات، لا مفهوم الشيء. ومن العبث البحثُ عن مبدإ للذوق يوضح بواسطة مفاهيم معيَّنة المعيار الكلي للجميل، لأن ما نبحث عنه حينئذ أمرٌ مستحيل ومتناقض في ذاته. وإمكانية إبلاغ الإحساس (بالرضا أو عدم الرضا) الكلية من دون مساعدة المفهوم والإجماع، قدر الإمكان، في كل الأزمنة ولدى جميع الشعوب حول هذا الشعور تجاه تمثّل أشياء معيَّنة، هو المعيار التجريبي، الذي، مهما كان ضعيفاً ويكاد لا يكفي لإقامة افتراض، يعود بالذوق ـ مدعماً بأمثلة كثيرة ـ إلى مبدإ كامن في الأعماق ومشترك بين جميع الناس لإجماعهم في الحكم على الأشكال التي بها تعطى لهم الأشياء.

وهذا هو السبب في اعتبار بعض منتجات الذوق **نموذجية**. ولا يُقصد من ذلك أن الذوق يمكن أن يُكتَسَبَ بالمحاكاة، ذلك أن الذوق لا بد أن يكون مَلَكة شخصية أصيلة. أما من يحاكي [54] نموذجاً فإنه يكشف حقاً عن مهارة إذا ما تيسَّر له ذلك، لكنه لا يكشف عن ذوق إلا إذا استطاع هو نفسه أن يحكم على هذا النموذج[4].

وينتج عن هذا أن النموذج الأعلى، الصورة الأصلية للذوق، هي مجرد فكرة يجب على كل واحد أن ينتجها في ذاته ووفقاً لها يجب أن يحكم على كل ما هو موضوع للذوق، وكل ما هو نموذج لحكم الذوق، بل وذوق كل إنسان. **والفكرة** معناها

(4) نماذج الذوق في ما يخص الفنون الخطابية يجب أن تكون مكتوبة بلغة ميتة ومتبحِّرة في العلم: فالشرط الأول كي لا ترضخ لتغييرات تجريها اللغات الحية لا محالة بطريقةٍ تجعل من العبارات النبيلة عبارات مبتذلة ومن المألوفة قديمةً (للعبارات المستحدثة قدراً يسيراً من التداول؛ أما [الشرط] الثاني فلكي تكون له قواعد لغوية لا تخضع للتغير التعسفي التابع لذوق العصر، بل تكون لها قواعد ثابتة.

الصحيح هو: مفهومٌ عقلي، والمثالي هو: تمثُّل كائن وحيد من حيث إنه مطابق لفكرة. ولهذا فإن ذاك النموذج الأصلي للذوق، الذي يقوم على الفكرة غير المعيَّنة التي يعطينا إياها العقل عمَّا هو حدٌّ أقصى، والذي لا يمكن أن يُتمثَّل بمفاهيم، بل فقط في عَرْض خاص، يمكن على نحو أصحَّ أن يُسمَّى: المثل الأعلى للجمال؛ ولئن كنا لا نملكه، فإننا نسعى إلى إيجاده فينا. بيد أنه [55] لن يكون مع ذلك غير مثل أعلى للمخيِّلة، لأنه لا يقوم على مفاهيم، بل على عَرْض؛ والمخيِّلة هي مَلَكة العرض. ـ والآن ما هو الطريق إلى مثال كهذا للجمال؟ قبلياً أم تجريبياً؟ وفي السياق نفسه: أي نوع من الجميل قابلٌ لمثال؟

يحسن بنا أن نلاحظ أن الجمال الذي ينبغي أن نبحث له عن مثالٍ أعلى يجب ألا يكون جمالاً **غامضاً**، وإنما يجب أن يكون جمالاً **مثبتاً** بمفهوم غائية موضوعية، وبالتالي لا ينتسب إلى موضوع حكم ذوق محض، وإنما ينتسب إلى حكم ذوق متعقِّل جزئياً. وبعبارة أخرى، إن فكرة العقل وفق مفاهيم معيَّنة، التي تعين **قبلياً** الغاية التي يقوم عليها الإمكان الباطن للموضوع، يجب أن تكون الأساس في كل نوع من مبادئ الحكم حيث يجب أن يكون للمثل الأعلى مكانه. فالمثل الأعلى لأزهار جميلة، أو لأثاثات جميلة، أو لمنظر جميل، هو أمر لا يمكن التفكير فيه. كذلك لا يمكن أن نتمثّل مثلاً أعلى إذا تعلّق الأمر بجمالٍ متوقف على غاية معيَّنة، مثال ذلك: المثل الأعلى لمسكن جميل، لشجرة جميلة، لبستان جميل، الخ... وعلى الأرجح أن السبب في ذلك هو أن الغايات ليست محددةً تحديداً كافياً ومثبَّتة بواسطة مفاهيمها، وأن الغائية، بالتالي لها من الحرية بقدر ما للجمال **الغامض**. والكائن الوحيد الذي له في ذاته غاية وجوده، وهو الإنسان، والذي يمكن أن يحدد بنفسه غاياته بواسطة العقل، أو [56] حين يجب عليه أن يستخلصها من الإدراك الخارجي يمكنه أن

يجمعها إلى غايات جوهرية وكلية وأن يحكم جمالياً على هذا الاتفاق: نقول إذاً إن هذا **الإنسان** هو وحده من بين الأشياء في الدنيا، القادر على مثل أعلى **للجمال**، كما أن الإنسانية في شخصه، بوصفه ذكاءً، قادرةٌ هي وحدها على مثلٍ أعلى **للكمال**.

ولهذا الغرض لا بد من أمرين: أولاً، **الفكرة المعيارية** الجمالية، وهي عيانٌ مفرد (للمخيِّلة) يمثِّل معياراً نموذجياً للحكم [على الإنسان] بأنه كائن ينتمي إلى نوع خاص من الحيوان؛ **وثانياً فكرة العقل** التي تَصْنَع من غاياتٍ للإنسانية ـ من حيث إنه لا يمكن تمثُّلها حسياً ـ مبدأً لحكمٍ على هيئةٍ، تكشف عبرها تلك الغايات عن نفسها على أنها فعلها في الظاهر. وفكرة المعيار يجب أن نَسْتَخْلِص من التجربة العناصرَ الخاصة بشكل الحيوان الذي من نوع خاص؛ لكنَّ أعلى غائية في تركيب الهيئة التي تصلح أن تكون معياراً للحكم الجمالي لكل فرد من أفراد هذا النوع، النمط الذي كأنه وُضع عمداً في أساس صناعة الطبيعة ويوافق النوع في مجموعه، لا هذا الفرد أو ذاك، هذا ما لا يوجد إلا في فكرة مَنْ يحكم، لكنه يمكن أن يُعرَض بوصفه فكرة جمالية، مع نِسبَه، في صورة نموذجية في الواقع (in concreto). [57] ولكي نقرِّب إلى الفهم بعض الشيء كيف يحدث ذلك (لأنه من ذا الذي يستطيع استدراج الطبيعة فتبوح بسرها كلياً؟) سنحاول تقديم شرح بسيكولوجي لذلك.

علينا أن نلاحظ أن المخيِّلة، وبطريقةٍ غير مفهومة بالكامل بالنسبة إلينا، لا تستطيع أن تعيد إلى الذهن إشاراتٍ لمفاهيم فقط، حتى ولو مضى عليها زمن طويل، بل بإمكانها أيضاً أن تعيد إنتاج صورة وشكل الشيء من بين عدد لا يحصى من أشياء مختلفة الأنواع، أو حتى أيضاً من نوع واحد بعينه. لا بل حينما يكون الذهن مَعْنياً بمقارنات أيضاً، فإن المخيلة تستطيع على الأرجح بالفعل، حتى ولو لم يكن بوعي، أن تجعل صورةً تنساب

وراء أخرى وبهذه الطريقة تعرف كيف تصل بسبب تطابق الكثير منها من النوع نفسه إلى متوسِّط يكون مقياساً مشتركاً للكل. فإذا رأى إنسانٌ ألف رجل من الأشخاص البالغين، وأراد بعد ذلك أن يحكم على متوسط حجم قامتهم مقدِّراً ذلك بالمقارنة بين بعضهم البعض، فعندئذ تجعل المخيلة (بحسب رأيي) عدداً ضخماً من الصور (ربما صور أولئك الألف برمّتهم) تتساقط الواحدة منها فوق الأخرى؛ ولو سُمح لي أن ألجأ هنا إلى شرح يماثل ذلك الذي نجده في البصريات [القلت]: في الفراغ الذي تتوحَّد فيه [58] معظم الصور، وداخل المحيط الذي يقع عليه الضوء حيث الألوان الأكثر حيوية، هناك يُعرف **الحجم الوسطي** الذي يبعد بالتساوي - طولاً وعرضاً - عن القامات الأكثر بعداً عن بعضها البعض: أكبرها وأصغرها، فتكون هي القوام المناسب للرجل الجميل. (وبوسعنا أن نصل إلى النتيجة نفسها بطريقة آلية، لو أخذنا قياس الألف، الطول على حدة، والعرض (والسمك) على حدة أيضاً ثم قمنا بجمعها وتقسيمها على ألف. لكن المخيلّة تفعل هذا بواسطة تأثير ديناميكي، تحدثه الانطباعات المختلفة عن هذه الصور على عضو الحس الداخلي). ولو بحثنا بطريقة مشابهة لهذا الرجل الوسطي عن متوسط شكل الرأس، ومتوسط شكل الأنف أيضاً، إلخ... لوجدنا أن هذه الصورة هي التي تقع في أساس الفكرة المعيارية للرجل الجميل، في بلد معيَّن، تمَّت فيه هذه المقارنة بين الناس؛ ولهذا(*) فإن الفكرة المعيارية عند الزنجي تختلف بالضرورة عن الفكرة المعيارية عن الجمال لدى الرجل الأبيض(**)، وللصيني [فكرة معيارية] تختلف عن تلك التي

(*) جاء في متن الطبعة الأولى «Ideal» (مثال أعلى) بدل «Normalidee» (الفكرة المعيارية)، لكن فهرس الأخطاء في تلك الطبعة يؤكد ما جاء في الطبعة المعتمدة هنا.

(**) الشرح نفسه.

للأوروبي. والأمر هكذا أيضاً بالنسبة إلى نموذج فَرَسٍ جميل أو كلبٍ جميل (من نوع معيَّن). **إن فكرة المعيار** هذه ليست مستمدَّة من النِّسَب المستخلصة من التجربة من حيث هي **قواعد معيَّنة**؛ بل بالعكس هي التي تجعل قواعد الحكم ممكنةً أولاً. إنها بالنسبة إلى النوع بأكمله الصورة التي تتأرجح بين مختلف عيانات الأفراد كلها؛ وقد اختارتها الطبيعة كنموذج أوَّلي لإنتاجها في نوع واحد، لكن يبدو أنها لم تحققها في فردٍ واحدٍ على الوجه الكامل. وهذه [59] الصورة **ليست النموذج الأولي التام للجمال** في هذا النوع؛ إنما هي فقط الشكل الذي يكوِّن الشرط الذي لا غنى عنه لكلِّ جمال، وبالتالي تمثِّل **الدقة** فقط في تمثيل النوع. إنها **القاعدة**، كما كان يسمَّى [تمثال] دوريفوروس [حامل الرمح] للشهير بوليكليتوس(*) (ويمكن أن يؤخذ للغرض نفسه [تمثال] البقرة لميرون(**) في نوعه). يضاف إلى ذلك أنها، ولهذا السبب، لا يمكن أن تحتوي على ما هو مميَّز نوعياً؛ وإلا لما أضحت **الفكرة النوعية** للنوع؛ ثم إن عَرْضها لا يُرضي بجماله، وإنما لمجرَّد أنها لا تتعارض مع أي شرط لا يمكن أن يكون شيء من هذا النوع جميلاً من دونه. فيكون العرض عندئذٍ متماشياً فقط مع ما تفرضه الأعراف(5).

(*) هو تمثال من البرونز للفنان اليوناني بوليكليتوس (اشتهر حوالي 430 ق. م.) يمثل رجلاً عارياً يحمل رمحاً (ومن هنا اسم التمثال). وقد سماه القدامى «القانون» لأنهم وجدوا أن الفنان قد بلغ ذروة كمال الانسجام بين نِسَب الجسم البشري المختلفة.

(**) ميرون، فنان يوناني، معاصر لبوليكليتوس، اشتهر بنحت تماثيل للحيوانات، من بينها تمثال البقرة الذي تتغنى بجماله قصائد قديمة كثيرة.

(5) سنجد أن وجهاً كامل التناسق، يتمنى الرسَّام أن يطلب منه المثول أمامه كنموذج، عادةً ما يكون من دون تعبير؛ ذاك أنه لا يحمل شيئاً يميِّزه، وإنما يعبِّر عن فكرة النوع، أكثر مما يعبِّر عن شيء خاص بشخص معيَّن. فالصفة المميِّزة من هذا النوع، حينما يُبالَغ فيها، أي تلك التي تُسيء إلى الفكرة المعيار نفسها (فكرة غائية الموضوع)، إنما تسمَّى كاريكاتور. وتُظهِر التجربة أيضاً أن تلك الأوجه كاملة التناسق عادةً ما تكشف عن إنسان هزيل في داخله. ويرجَّح (في حال صحَّ الافتراض بأن =

[60] وهناك فرق أيضاً بين **الفكرة المعيارية** للجميل والمثل الأعلى له الذي لا يجوز أن نتوقعه إلا **في الشكل البشري**، وذلك لأسباب مرَّ ذكرها. فيه يقوم المثل الأعلى على تعبير الأخلاقية، التي من دونها لن يُرضي الشيء إرضاءً كلياً، حتى ولا إيجابياً (ليس سلبياً فقط في عرض لائق). فالتعبير المرئي عن أفكار أخلاقية تسيطر داخلياً على الإنسان، لا يمكن أن يستخلص بالفعل إلا من التجربة؛ ولكن لكي تَظْهر بشكل ما العلاقة بينه وبين كل ما يربطه عقلنا بالخير الأخلاقي في فكرة الغائية الأسمى، مثل طيب النفس والطهارة والقوة والوداعة، إلخ... في مظاهر جسدية (على أنها تأثير بفعل الداخل)، لا بد أن تتحد أفكار العقل المحضة وسلطة المخيِّلة الكبيرة لدى ذلك [الإنسان] الذي يريد الحكم عليها فقط، أو بالأحرى لدى من يريد عَرْضها. وتُعطي صحَّةُ مثالٍ أعلى كهذا للجمال البرهانَ عن نفسها في أنها لا تسمح لأي إغراء صادر عن الحواس بأن يختلط بالرضا بموضوعه، ويوحي رغم ذلك باهتمام كبير تجاهه؛ وهذا ما يُظهر عندئذ أن الحكم وفق معيار كهذا لا يمكن أبداً أن يكون جمالياً محضاً، وأن الحكم وفق مثال أعلى للجمال ليس حكم ذوق بحت.

توضيح الجمال المستخلص من هذه اللحظة الثالثة

[61] الجمال هو شكل **غائيةِ** موضوعٍ بحسب ما تمَّ إدراكها فيه **من دون تمثل** غاية(6).

= الطبيعة تُفْصِح في الخارج عن نِسَب الداخل) أن يكون السبب في أنه لو لم تخرج أية موهبة من مواهب النفس عن تلك المطلوبة لتكوين انسان خالٍ من العيب فقط، لَمَا صحَّ توقعُ أي شيء مما يسمَّى العبقرية، وهي الحالة التي تبدو فيها الطبيعة وكأنها قد حادت عن علاقاتها المألوفة في قوى النفس لصالح قوة واحدة.

[63] (6) قد يعترض أحدٌ على هذا التوضيح معتمداً على أنه توجد أشياء يُرى فيها =

[62]

اللحظة الرابعة لحكم الذوق
حول كيفية الرضا بالشيء

الفقرة 18
في ما هي كيفية حكم الذوق

أستطيع أن أقول عن كل تمثُّلٍ: يمكن أن يكون على الأقل مرتبطاً (كمعرفةٍ) بلذة. وأقول عمَّا أسمِّيه ملائماً إنه بالفعل يسبِّب فيَّ لذة. أما في ما يخص **الجميل** فنفكِّر بأنه **بالضرورة** على علاقة بالرضا. ولا شك في أن هذه الضرورة هي من نوع خاص: إنها ليست ضرورة نظرية موضوعية، يمكن أن يُعرف فيها **قبلياً** أن كلَّ إنسان **سوف يشعر** بهذا الرضا بالشيء الذي سمَّيتُه أنا جميلاً؛ ولا هي عمليةٌ يكون فيها الرضا نتيجةً ضرورية لقانون موضوعي، [يعمل] بواسطة مفاهيم إرادةٍ عقلية محضة تخدم كقاعدة لكائنات تتصرف بحريّة، ولا تعني سوى أنه يجب علينا على وجه الإطلاق (من دون أي قصد آخر) أن نعمل بطريقة معيَّنة. بل يمكنها، بما هي ضرورةٌ فُكِّر فيها في حكم جمالي، أن تسمَّى **نموذجية فقط**، [63] أي ضرورة موافقة **الجميع** على حكم يُنظر إليه كمَثَلٍ لقاعدة عامة لا نستطيع نصَّها. وبما أن حكماً جمالياً ليس حكماً موضوعياً ولا

= شكلٌ غائي من دون أن يتمَّ التعرفُ فيها على غاية؛ هكذا مَثَلاً تلك الأدوات الحجرية التي غالباً ما تكون مستخرجةً من هضبات مدافن قديمة، ولها ثقب وكأنه مقبض؛ فهي، وإن أوحت بغائيةٍ بشكل واضح في شكلها الذي لا يُعرف الهدف منه، إلا أنه لا يقال عنها إنها جميلة. ولكن بمجرَّد ما يُنْظر إليها على أنها عمل فني [من صنع البشر] فهذا يكفي لكي نُرغم على الاعتراف بأن شكلها يُنسب إلى قصدٍ وهدفٍ معيَّن. ومن هنا أيضاً لا نشعر بأي رضا حينما ننظر إليها. بينما نعتبر، وعلى عكس ذلك، أن زهرة التوليب مثلاً جميلةٌ، لأننا ونحن ندركها بحواسنا، نجد أن لها غائية معيَّنة، لا تُنسَب على الاطلاق ـ بحسب حكمنا ـ إلى أي هدف.

حكمَ معرفة، فإنه من غير الممكن أن تُسْتَخلَص هذه الضرورة من مفاهيم معيَّنة، فهي من هنا ليست قطعية. كما أنها، وبقدر أقل من ذلك بكثير، لا يمكن أن تُسْتَنتج من عمومية التجربة (من إجماع الأحكام الشائعة حول جمال موضوعٍ معيَّن) والسبب في ذلك ليس فقط في أن التجربة في هذا المجال يصعب أن تجد إثباتات عديدة كافية، بل أيضاً لأنه من غير الممكن أن يؤسس أي مفهوم لضرورة هذه الأحكام على أحكام تجريبية.

الفقرة 19

في أن الضرورة الذاتية التي ننسبها إلى كل إنسان إنما هي مشروطة

يطالب حكمُ الذوق كلَّ إنسان بأن يوافق عليه؛ وكلُّ من يعلن عن شيء أنه جميل فإنما يزعم أيضاً أنه يجب على كل إنسان أن يوافق على الموضوع المعنيّ وأن يعلن هو أيضاً عنه أنه جميل. وهكذا فإن **الواجب** في الحكم الجمالي لا يعبَّر عنه إلا [64] مشروطاً، حتى ولو توفرت جميع المعطيات المطلوبة لإصدار الحكم. إننا نحرِّض كل إنسان على الموافقة لأن بين أيدينا سبباً لفعل ذلك [يصلح] للجميع؛ وقد نستطيع الاعتماد فعلاً على هذه الموافقة، لو كان بوسعنا التأكد دوماً من أنه تمَّ إدراج الحالة المعنيَّة بشكل صحيح تحت هذا المبدإ كقاعدة للموافقة.

الفقرة 20

في أن شرط الضرورة الذي يؤكد عليه حكم الذوق هو فكرة الحسّ العام

لو كان لأحكام الذوق (ومثلها أحكام المعرفة) مبدأ

موضوعي، لَكَان لمن يصدرها وفق هذا الأخير أن يدَّعي لحكمه ضرورة غير مشروطة. ولو كانت خاليةً من أي مبدإ، كما في [أحكام] ذوق الحواس البحت، لما كان خَطَر على بال أحد أنه يمكن أن تكون لها أية ضرورة. يجب إذاً أن يكون لها مبدأ ذاتي، يعيِّن بواسطة الشعور فقط وليس بواسطة مفاهيم، ومع ذلك بشكل صالحٍ عامةً، ما يُرضي أو لا يُرضي. بيد أن مبدأً كهذا لا يمكن أن يعتبر إلا كحسٍّ عام؛ وهو يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفهم العام الذي يُسمَّى أحياناً أيضاً حساً عامّاً (sensus communis) ويرجع ذلك إلى أن هذا الأخير لا يحكم بموجب الشعور، وإنما دائماً بموجب مفاهيم، علماً بأنه يكون قد تمَّ تمثُّلها بموجب مبادئ غامضة لا غير.

إذاً، مع افتراض أن ثمة حساً عاماً (ولا نفهم بذلك أيَّ حسٍّ خارجي وإنما التأثير الناجم عن لعبة قوانا المعرفية)، أقول: مع افتراض وجود حسّ عام مثل هذا يمكن أن يُطلق حكم الذوق. [65]

الفقرة 21

هل نستطيع بحق أن نفترض وجودَ حسٍّ عام

لا بدَّ أن تكون المعارف والأحكام، ومعها الاقتناع الذي يرافقها، قابلةً لأن تبلَّغ بشكل عام، وإلا لما حصل بالفعل توافق بينها وبين الموضوع، ولكانت بمجملها مجرَّد لعبةٍ ذاتية لقوى التمثُّل، كما يريدها المذهبُ الشكيُّ بالضبط. أما إذا كان على المعارف أن تكون قابلة للتبليغ، فعندئذ يجب أن تكون الحالة النفسية، أي توافق قوى المعرفة، بهدف معرفة بعامة، أي ذلك التناسب الذي يليق بتمثُّل (ما به يعطى الشيء لنا) تُصنع منه المعرفة، قابلةً للتبليغ. والسبب في ذلك أنه في حال لم يوجد كشرط ذاتي للمعرفة فإن المعرفة لن تستطيع أن تنشأ كفعل. وهذا

[66] ما يحدث أيضاً دائماً بالفعل كلَّما حرَّك شيءٌ معطى المخيلة عن طريق الحواس لتجمع بين الكثرة، وحرَّكت هذه بدورها الفهمَ ليُقيم وحدة فيما بينها بمفاهيم. إلا أن توافق قوى المعرفة هذا، له تناسب يختلف باختلاف الأشياء المعطاة. ولكن، مع ذلك، لا بدَّ أن يوجد تناسب تكون فيه هذه العلاقة الباطنة التي تحرِّك ضمنها مَلَكةٌ عقليةٌ مَلَكةً أخرى، الأكثر نفعاً لكلتيهما، بهدف [الحصول] على المعرفة (معرفة الأشياء المعطاة) بشكل عام؛ ولا يمكن تعيين هذا التوافق بشيء آخر غير الشعور (وليس بموجب مفاهيم). ولكن بما أن هذا التوافق نفسه يجب أن يكون قابلاً للتبليغ عموماً، لذا يجب أن يكون الشعور به أيضاً كذلك (في حالة تمثُّلِ معطى)؛ وبما أن إمكانية التبليغ العام لشعورٍ تفترض حساً عاماً، بإمكاننا أن نفترض وجوده بحق، ومن دون أن نعتمد من أجل ذلك على ملاحظات نفسية، وإنما على كونه الشرط الضروري لقابلية تبليغ معرفتنا تبليغاً عاماً، فإن هذا ما يُفترض في كل منطق وفي كل مبدإ معرفة لا يكون شكِّياً.

الفقرة 22

في أن ضرورة التوافق العام الذي يُفَكَّر فيه في حكم ذوق، هي ضرورة ذاتية تُمثَّل على أنها موضوعية مع افتراض الحس العام

[67] إننا في جميع الأحكام التي نعلن بها عن شيء أنه جميل، لا نسمح لأحد أن يكون له رأي آخر؛ وعلى الرغم من أننا لا نكون قد أقمنا حكمنا على مفاهيم وإنما وضعنا في أساسه شعورنا لا غير، وذلك ليس بكونه شعوراً شخصياً وخاصاً بنا، وإنما كشعور عام. والحال أن هذا الحسَّ العام لا يمكن أن يؤسَّس على التجربة من أجل هذه الغاية، كونه يهدف نحو تبرير الأحكام التي

تحتوي على واجب: إنه لا يقول بأن كل إنسان **سوف** يتفق مع حكمنا، وإنما **يجب** على كل إنسان أن يوافق عليه. ثم إن الحسَّ العام الذي أُعْطي هنا حكمُ ذوقٍ خاصٍ بي كمَثَل عن حكمه، والذي يحملني على أن أعطي لحكمي لهذا السبب صلاحيةً **نموذجية**، هو ليس إلا معياراً مثالياً، وبافتراض معيارٍ مثالي كهذا أستطيع أن أجعل من حكمٍ يتوافق معه ومن كل رضا بشيء يتمُّ التعبير عنه في حكم مماثلٍ، قاعدةً تصلح بحقٍ لكل إنسان: ذاك أن المبدأ نعم ذاتيٌّ فقط، إلا أنه على الرغم من ذلك ذاتيّ ـ عامّ (فكرة ضرورية لكل إنسان). وحينما يتعلق الأمر بإجماع أشخاص مختلفين يُصدرون أحكاماً كهذه يكون له أن يُطالب بموافقة عامة، كما لو كان موضوعياً، بشرط التأكد من أن الإدراج تحته قد تمَّ بشكل صحيح.

إننا نفترض بالفعل هذا المعيار غير المحدَّد لحسٍّ عام؛ هذا ما يُظهره ادّعاؤنا [حق] إصدار حكم ذوق. فإما أن يوجد في الواقع حسٌ عامّ كهذا كمبدإ مكوِّنٍ لإمكانية التجربة، أو أنَّ مبدأً للعقل يكون حتى أعلى منه، يجعله فينا مبدأً منظِّماً فقط، من [68] أجل إنتاج حسٍّ عام فينا أولاً لأهداف أسمى؛ أو يكون الذوق إذاً مَلَكةً أصيلة وطبيعية أم هو مجرد فكرةٍ عن مَلَكةٍ لا نزال نسعى لامتلاكها، وهي مَلَكة مصطَنعَة، بحيث إن حكم ذوقٍ، مع مطالبته بتوافق عام، لا يكون في حقيقة الأمر سوى مطلبٍ للعقل بإنتاج إجماع في الشعور وواجبٍ، أي الضرورة الموضوعية لالتقاء شعور كل إنسان مع شعور كلّ إنسان آخر، الأمر الذي يعني إمكانية التوافق حوله فيما بينهم، فيكون حكم الذوق عندئذ نموذجاً لتطبيق هذا المبدإ لا غير: جميع هذه [التساؤلات] لا نريد الآن وليس باستطاعتنا أن نبحث فيها هنا؛ إذ ليس علينا الآن أن نفكِّك مَلَكة الذوق إلى عناصرها وأن نعيد توحيدها في نهاية الأمر في فكرة حسٍّ عام.

توضيح الجميل
المستَنْتَج من اللحظة الرابعة

الجميل هو ما يُعرف من دون مفهومٍ بوصفه موضوع رضا ضروري.

ملاحظة عامة

حول الفصل الأول من التحليل

إننا لو أردنا استخلاص نتيجة التحليلات السابقة، لوجدنا أن [69] كل شيء فيها يصل بنا إلى مفهوم الذوق: إنه مَلَكة حكم على موضوع في ما يتعلق **بتطابق** المخيّلة **الحرّ** مع القانون. ولَو كان علينا الآن أن ننظر في حكم الذوق إلى المخيلة في حريتها لوجدنا أولاً أنها ليست مقلِّدة كما لو تكون خاضعة لقوانين التداعي، بل هي مبدعةٌ وتلقائية (من حيث إنها تخلق أشكالاً حرة لعيانات ممكنة). ومع أنها تكون في إدراك شيء معطى من موضوعات الحواس، مرتبطةً بشكل محدَّد لهذا الشيء، وبالتالي ليس لها لعب حر (كما في حالة الشعر)، إلا أنه بإمكاننا أن نفهم رغم ذلك بالفعل أنه بوسع الشيء أن يوفر لها شكلاً مثل ذاك الذي تستطيع المخيلة أن ترسم ملامحه ـ لو أنها تُترك حرة على حالها ـ بالتوافق مع **قانونية الفهم** بشكل عام. ولكن أن تكون **المخيِّلة حرةً** وتكون مع ذلك **خاضعة من نفسها لقانون**، أي أن تكون لها استقلالية في ذاتها، فهذا تناقض. إن الفهم وحده يعطي القانون. أما إذا أُرغمت المخيلة على السير وفق قانون معيَّن، فسيكون ناتجها معيَّناً بمفاهيم، من ناحية الشكل، كما يجب أن يكون؛ ولكن عندئذ لن يكون الرضا ـ كما رأينا أعلاه ـ رضا بالجميل وإنما بالخير (بالكمال، وإن يكن الكمال الشكلي لا غير)، ولا الحكم حكماً بالذوق. كذلك ليس سوى قانونيةٍ من دون قانون وتوافقٍ ذاتي للمخيِّلة مع الفهم ـ من دون [توافق]

موضوعي، كالذي يوجد حينما يُرْجع بالتمثُّل إلى مفهوم معيَّن عن الشيء ـ بإمكانهما وحدهما أن يقوما إلى جانب قانونية الفهم الحرة (التي تمَّت تسميتها أيضاً غائية من دون غاية) وخصوصية حكم ذوق.

يقدِّم نقَّاد الذوق عادةً الأشكال الهندسية المنتظمة، مثل الدائرة والمربع والمكعب، إلخ.. على أنها أبسط نماذج للجمال [70] وأكثرها بعداً عن أي شك؛ لكنها مع ذلك لا تسمَّى منتظمة إلا لأننا لا نستطيع تمثُّلَها على غير ما هي عليه، أي على أنها مجرد عرضٍ لمفهوم معيَّن يفرض القاعدة على الشكل (الذي لا يمكن أن يكون إلا وفقاً لها). وفي هذه الحال لا بد أن يكون أحد الطرفين على خطإ: إما حكم النقَّاد الذي يَنْسِب الجمال إلى الأشكال المفكَّر فيها؛ وإما حكمنا نحن، الذي يجد أنْ لا بد للجمال من غائية من دون مفهوم.

لا يقبل أحد بسهولةٍ القولَ بأنه يجب على الإنسان أن يكون صاحب ذوق كي يشعر أمام شكل دائري برضا أكبر من الذي يشعر به أمام خطوط لا شكل لها، وأمام مربع متساوي الأضلاع والزوايا، أكبر مما يشعر به أمام شكل منحنٍ وغير متساوي الأضلاع، كما لو كان كسيماً؛ ذاك أن المطلوب في مثل هذه الحالات هو أن يكون صاحب فهم لا صاحب ذوق. وحيث يوجد قصد، كالإحاطة بمساحة مكان، أو إدراك علاقة أجزاء منه بين بعضها البعض في حال تقسيمه وبينها وبين الكل، فلا بدَّ لذلك من أشكال منتظمة، لاسيما تلك الأكثر بساطة، ولا يقوم الرضا على أساس منظر الشكل مباشرةً، بل على جاهزيته للاستعمال في تلبية أغراض من مختلف الأنواع الممكنة. إن حجرة تكون جدرانها منحنية، أو حديقة من هذا النوع، وحتى كل خرق للتناسق سواء كان في شكل الحيوانات (مثلاً أن تكون عوراء)، أو في البنايات، أو في منابت الزهور، فهو لا يرضي لأنه منافٍ

للهدف من الشيء، وهذا ليس فقط عملياً من حيث استخدام معيَّن لهذه الأشياء، وإنما أيضاً بالنسبة إلى الحكم في أهداف مختلفة ممكنة. لكن هذا لا ينطبق على حكم الذوق الذي، إذا كان [71] محضاً، فإنه يربط بشكل مباشر الرضا أو عدم الرضا بمجرد **تأمل** الشيء من دون أي اعتبار لاستخدامه أو الغرض منه.

ولا شك في أن الاتساق الذي يقود إلى مفهوم شيء، هو الشرط الذي لا بدَّ منه (conditio sine qua non) للإمساك بالشيء في تمثُّلٍ واحد ولتعيين الكثرة في شكله. وهذا التعيين هو هدفٌ بالنسبة إلى المعرفة؛ وبالنسبة إليها هو أيضاً مرتبط دائماً بالرضا (الذي يرافق تحقيق كل مشروع حتى وإن كان إشكالياً). لكنه في هذه الحالة لن يكون سوى مجرَّد مصادقة على حلٍ مرضٍ لمشكلة، وليس إشغالاً حراً ومتوافقاً مع غاية غير محددة لقوى النفس بما نسمّيه جميلاً، حيث يكون الفهم في خدمة المخيلة وليس العكس.

وفي موضوع لا يكون ممكناً إلا بقصد، مثل بناية أو حتى حيوان، يجب أن يعبِّر الاتساق الذي قوامه التماثل عن وحدة العيان التي ترافق مفهوم الغاية، والاتساق جزء من المعرفة. ولكن حيث يجب الحفاظ على اللعب الحر لقوى التخيُّل فقط (إنما شرطَ ألَّا يلحق الفهَم في ذلك أيُّ أذى)، في جنائن اللهو، وزينة أماكن السكن، ومختلف أنواع الأدوات الأنيقة، وغير ذلك.. لا بدَّ، قدر الإمكان، من تجنّب الاتساق الذي يبدو وكأنه إكراه. ولذلك فإن الذوق الإنكليزي في [تنظيم] الجنائن(*) وذوق الباروك(**) في الأثاث إنما يدفعان بالمخيلة إلى درجة قريبة من

(*) تنظيم الجنائن على الطريقة الإنكليزية التي لا تعير اهتماماً للتنظيم الهندسي للجنائن.

(**) الباروك صفة تُطلق على نهج معيّن في الرسم والنحت والأدب والموسيقى وفي العمارة بشكل خاص. ظهر في إيطاليا كردة فعل على الإصلاح البروتستنتي ثم انتشر شمال جبال الألب وانتقل من إسبانيا في بداية القرن السابع عشر إلى أمريكا =

الغرابة المثيرة للضحك، وفي هذا التحرر من كل أنواع الإكراه المفروض بقاعدة تعطى الذوق فرصة، يُظهر فيها أعلى درجات كماله في مغامرات المخيلة.

[72] كل اتساق جامد (كالذي يقارب الاتساق الرياضي) له بحد ذاته ما ينفِّر الذوق منه: إنه لا يحمل على التأمل فيه طويلاً، بل يسبِّب الملل حينما لا يكون الهدف الصريح منه المعرفة أو غايةً عملية معيَّنة أخرى. وفي المقابل، كل ما تستطيع المخيلة أن تلعب به بشكلٍ عفوي وغائي ودائماً جديد بالنسبة إلينا، فإننا لا نملُّ من النظر إليه. وهكذا يلاحظ مارسدن(*) في وصفه لجزيرة سوماترا أن جمال الطبيعة الحر هناك يحيط بالمشاهد من كل صوب فلا يَبقى له إلا القليل يشدُّه. وعلى عكس ذلك تماماً، تشكل فيه العصيُّ التي يلتفُّ حولها هذا النبات صفوفاً متوازية، يسبِّب إثارة أكبر بكثير لو أنه صادفه وسط غابة. ويستنتج [مارسدن] من ذلك أن الجمال البدائي، غير المتَّسق في ظاهرة، لا يُرضي إلا كتنويع عن جمالٍ متَّسق شاهد أحدنا منه ما يكفي. ولكن كان عليه أن يجرِّب فقط البقاء أمام حقله يوماً كاملاً ليرى كيف أن الفهم، حينما يضع نفسه في جو انسجام مع الترتيب الذي هو بحاجة إليه أينما كان بواسطة الاتساق، فإن الشيء لا يعود يلهيه طويلاً، بل، على العكس، إنه يُخضِع المخيلة لإكراه ثقيل؛ ونجد في المقابل أن الطبيعة هناك، المسرفة بالتنوّع حتى درجة البذخ، ولا تخضع لإكراه قواعد مصطنعة، إنما تكون قادرة على تغذية ذوقه بشكل

= الجنوبية واستمر سائداً في الهندسة المعمارية حتى منتصف القرن الثامن عشر. يريد عن طريق إثارة الدهشة والتأثير على الحواس بالألوان والأشكال وتلاعب الضوء في المكان أن يخلق جو راحة ومتعة بتضافر الهندسة والرسم والنحت في العمارة التي يشير إليها هنا كَنْت بشكل خاص.

(*) مارسدن (W. Marsden /1754-1836) رحالة انكليزي زار جزيرة سوماترا وكتب *The History of Sumatra*، ونشره في لندن عام 1783 وقد قرأه كَنْت وأشار إليه هنا وفي أماكن أخرى من مؤلفاته.

دائم. ـ وغناء العصافير نفسه، الذي لا نستطيع إدراجه تحت أية قاعدة موسيقية، يبدو وكأنه يحتوي على قدر أكبر من الحرية، [73] وهو لذلك يمدُّ الذوق بأكثر مما يقدّمه الغناء البشري نفسه الذي يتبع جميع قواعد الموسيقى؛ والدليل على ذلك أننا سرعان ما نملّ منه حينما يُعاد كثيراً ولوقت طويل. ولكن يرجَّح أننا نخلط هنا بين ميلنا نحو مشاركة حيوان صغير محبوب لدينا في فرحه، وبين جمال غنائه، الذي لو قام الإنسان بتقليده تقليداً كاملاً (كما يحدث ذلك أحياناً بالنسبة إلى صوت العندليب) لبدا لمسامعنا خالياً من كل ذوق مرَّة أخرى: الأشياء الجميلة يجب أن يُفرَّق بينها وبين النظرة الجميلة إلى الأشياء (التي غالباً ما لا يمكن التعرف عليها بوضوح بسبب بعد المسافة). ففي الحالة الأخيرة يبدو وكأن الذوق لا يظهر من خلال ما **تدركه** المخيلة في هذا الحقل، بقدر ما تُعطى من فرصٍ لتقوم **باختلاقه**، أي في الأوهام الخيالية بالمعنى الدقيق التي يلهو بها الذهن، طيلة المدة التي يكون فيها مستيقظاً بلا انقطاع بفعل التنوّع الذي يصدم النظر. ولنا مَثَلٌ في ذلك في أشكال لهيب نار الموقدة المتغيرة باستمرار، أو ماء جدول ينساب أمامنا. نعم ليس في أي منهما جمال، إلا أنهما يأتيان على المخيلة بإشارة تغذّي لعبها الحر.

[74] ثانياً: تحليل السامي

الفقرة 23
الانتقال من مَلَكة الحكم على الجميل إلى مَلَكة الحكم على السامي

الجميل والسامي يتفقان في أنهما يلذّان بنفسيهما. وبالإضافة إلى ذلك في أن كل واحد منهما يفترض مقدَّماً حكمَ تفكيرٍ لا

حكم حواس أو حكماً منطقياً محدداً؛ وتبعاً لذلك فإن الرضا لا يتوقف على الإحساس، كما هي الحال في الملائم، ولا على مفهوم معيَّن، كما هي الحال بالنسبة إلى الرضا المتوقف على الخير؛ ومع ذلك فإن الرضا يردُّ إلى مفاهيم، وإن غير معيَّنة، والرضا يرتبط بالتالي بمجرد العرض أو بالمَلَكة التي يصدر عنها؛ ولهذا فإن مَلَكة العرض أو الخيال تعتبر، في عيان معين، بأنها في انسجام مع **مَلَكة المفاهيم** التي للذهن أو العقل، لصالح هذا الأخير ولهذا فإن الأحكام في كلتا الحالتين أحكام **مفردة** ولكنها تقدِّم نفسها على أنها مع ذلك أحكام صالحة بالنسبة إلى كل ذات، وإن كانت لا تدَّعي أيَّ دعوى متعلقة بمعرفة الموضوع، بل فقط دعوى متعلقة بالشعور باللذة.

[75] ومع ذلك، ثمَّة أيضاً فروق مهمة بين الاثنين بارزة للعينين. فجمال الطبيعة يتعلَّق بشكل الموضوع، الذي يقوم في التحديد؛ وفي مقابل ذلك، فإن السامي يمكن أن يوجد أيضاً في موضوع غير ذي شكل، بمقدار ما يمثل **اللامحدود** فيه أو بفضله، وتضاف إليه بالفكرة فكرة شموله. وهكذا يبدو أن الجميل يناسب عرض مفهوم غير محدَّد للذهن، بينما يناسب السامي عرض مفهوم غير محدد للعقل. وهكذا نجد أن الرضا الخاص بالجميل مرتبط بتمثُّل **الكيف**، والرضا الخاص بالسامي مرتبط بتمثُّل **الكم**. وبنوع خاص يختلف الرضا الخاص بالسامي عن ذاك الخاص بالجميل. ذلك أن الجميل يجتلب مباشرة شعوراً بتفتح الحياة، وهو بهذا قابل لأن يتحد بالإثارات وبخيال يلعب؛ أما الشعور بالسامي فهو لذة لا تنبثق إلا بطريق غير مباشر، لأنها تَنْتج عن الشعور بتوقف القوى الحيوية إبان لحظة قصيرة يتلوها مباشرة انطلاق لهذه القوى أقوى وأكبر؛ ولهذا فإنه بوصفه انفعالاً فإنه لا يبدو أنه لعب، بل أمرٌ جادٌ يشغل الخيال. ولهذا فإن هذه اللذة لا يمكن التوفيق بينها وبين الإثارة؛ ولما كانت النفس لا

تنجذب بالموضوع فقط، بل يتناوب عليها منه دوماً [الجذب] والنبذ أيضاً، فإن الرضا الصادر عن السامي لا يشتمل على لذة [76] إيجابية بقدر ما يشتمل على الإعجاب أو الاحترام، ويستحق إذاً أن يُنعت بأنه لذة سلبية.

بيد أن الفارق الباطن والأهم بين السامي والجميل هو بالتأكيد في هذا: إذا لم تنظر ـ وهو أمر يحقُّ لنا أن نفعله ـ إلا في السامي المتعلِّق بالموضوعات الطبيعية أولاً (والسامي في الفن هو دائماً خاضع لشروط الاتفاق مع الطبيعة)، فإن الجمال الطبيعي (الحر) يشتمل في شكله على غائية، بها يبدو الشيء محدداً ـ من قَبْل ـ من أجل مَلَكتنا للحكم؛ ومن ناحية أخرى، فإن ما يثير فينا الشعور بالسامي، من دون أن نفكِّر، وذلك في مجرَّد الإدراك، يمكن أن يبدو في شكله غير متفق مع الغرض بالنسبة إلى مَلَكتنا في الحكم، وغير مناسب لمَلَكتنا في العرض، ومنتهكاً للخيال، ومع ذلك ولهذا السبب فإنه يمكن أن يحكم عليه بأنه أكثر سموّاً.

ومن هذا نرى مباشرة أننا نخطئ عامةً في التعبير حين ننعت بنعت السامي **موضوعاً من موضوعات الطبيعة**، بينما نستطيع تماماً أن ننعت بنعت الجميل كثيراً من موضوعات الطبيعة. وكيف يمكن أن ننعت ما يُدرك على أنه مضاد للغاية في ذاته، بنعتٍ يعبِّر عن الموافقة؟

[77] إننا لا نستطيع أن نقول أكثر من أن الموضوع مناسب لعرض شيء سام، يمكن العثور عليه في النفس؛ إن السامي الحقيقي لا يمكنً أن يكون متضمَّناً في أي شكل محسوس، إنه لا يتعلَّق إلَّا بأفكار العقل، التي وإن كان من غير الممكن عرضها عرضاً ملائماً، فإنها مع ذلك تذكر في العقل وتنعش بعدم التلاؤم نفسه، الذي يمكن تمثيله حسياً. فمثلاً الأوقيانوس

الشاسع، الذي تحركه العاصفة، لا يمكن أن يوصف بأنه سام. إن منظره مروِّع، ولا بد أن تمتلئ النفس بأفكار مختلفة، كمًا يمكن أن يتعيَّن بمثل هذا العيان بشعورٍ هو نفسه سام، لأن النفس مدعوَّة للانفصال عن الحساسية وتكريس نفسها للأفكار التي تشتمل على غائية عليا.

ويكشف لنا الجمال الحرُّ في الطبيعة عن تقنية فيها، تقدمها هي لنا كمنظومة خاضعة لقوانين لا نعثر على مبدإها في مَلَكتنا على الفهم كلها. ذلك المبدأ هو مبدإ غائيةٍ على علاقة باستخدام مَلَكة الحكم بخصوص المظاهر التي يجب ألّا يُحكم عليها بأنها تخص الطبيعة في آليتها الخالية من كل غاية، وإنما تعود إلى شيء مثيل بالفنِّ أيضاً. فهي من هذا القبيل توسِّع فعلاً ليس حدود معرفتنا بالأشياء الطبيعية، وإنما مفهومنا عن الطبيعة [الذي لا يُنظر إليه عندئذ] كآلية، بل كفنّ. وهذا يقودنا إلى أبحاث معمَّقة حول [78] إمكانية شكل كهذا. غير أنه لا يوجد في ما اعتدنا أن نسمِّيه سامياً أيُّ شيء يقودنا إلى مبادئ موضوعية خاصة وأشكال مقابلة لها في الطبيعة ـ بحيث إنها لو أثارت هي فكرة السامي، لكان ذلك غالب الأحيان أمام مشهد الفوضى فيها أو في غوغائها ودمارها الأكثر وحشية وخروجاً عن النظام، حيث لا تُرى إلا العظمة والقوة. ومن هنا نرى كيف أن مفهوم السامي في الطبيعة بعيد جداً عن أن يكون بأهمية مفهوم الجمال وغناه بالنتائج فيها. وإنه، بوجه عام، لا يوحي بشيء غائي في الطبيعة نفسها، وإنما في **الاستعمال** الممكن لمعايناتنا لها فقط في سبيل أن تجعلنا نشعر في ذواتنا بغائيةٍ مستقلةٍ كلَّ الاستقلال عن الطبيعة. وبالنسبة إلى الجميل في الطبيعة يجب علينا أن نبحث عن مبدإ خارجاً عنا، أما بالنسبة إلى السامي، فما علينا إلا أن نبحث في داخل أنفسنا عن مبدإ يكون مبدأ كيفية التفكير التي تُدخل السامي في تمثُّل الطبيعة. وهذه ملاحظة أولية ضرورية جداً تفصل فصلاً تاماً ما بين الأفكار

عن السامي وتلك التي تعود إلى غائية **الطبيعة**، وتجعل من نظريةٍ حوله مجرَّد ملحَق للحكم الجمالي على غائية الطبيعة، لأنه بواسطتها لا يتمُّ تمثُّل أيِّ شكلٍ خاص في الطبيعة، وإنما استعمالٌ غائي فقط تُنْتجه المخيِّلة من تمثُّلها لها.

[79]

الفقرة 24

حول تقسيم بحثٍ في الشعور السامي

نستطيع، حينما يتعلق الأمر بتقسيم لحظات الحكم الجمالي على الأشياء، وبالنسبة إلى الشعور بالسامي، أن نواصل التحليل وفق المبدإ عينه الذي تمَّ بموجبه تقسيم أحكام الذوق. ذاك أن الرضا بالسامي، بما أنه من فعل مَلَكة الحكم الجمالية المفكِّرة، لا بدَّ أن يتمَّ تمثُّله ـ كما كان عليه الحال في الحكم على الجميل ـ وفق **الكم**، كصالح للجميع، وفق **الكيف**، على أنه خالٍ من المصلحة، وفق **العلاقة**، كغائية ذاتية، ووفق **الجهة**، كضروري. وهكذا لن تختلف الطريقة المتَّبعة هنا عن تلك المُتَّبعة في الفقرة السابقة، ما لم نكن لنعتبر فرقاً حقيقياً أننا بدأنا هناك، حيث يُعنى الحكم الجمالي بصورة الشيء، بالبحث في الكيف، أما هنا، فنظراً لخلوّ الشكل الذي قد يلحق بما نسميه السامي، سوف نبدأ بالبحث في الكم كاللحظة الأولى للحكم الجمالي على السامي. ويظهر سبب ذلك بوضوح من الفقرة السابقة.

ولكن لا بد لنا في تحليل السامي من قسمته إلى قسمين: **السامي الرياضي، والسامي الديناميكي**، وهو تقسيم لسنا نحتاج إليه في تحليلنا للجميل.

[80] ذلك أن الشعور بالسامي يتميَّز **بحركةٍ** في النفس مرتبطةٍ بالحكم على الموضوع، أما في حالة الجميل فالذوق يفترض أن تكون النفس في حالة تأملٍ **هادئ** ويحافظ عليها. إلا أنه يجب أن

يُحكم على هذه الحركة بأنها غائية ذاتياً (لأن السامي يرضينا)، وهكذا تُرجعها المخيلة إما إلى **مَلَكة المعرفة** أو إلى **مَلَكة الرغبة**؛ وفي كلتا العلاقتين يجب أن يُحكم على غائية تمثّلٍ معطى بالنسبة إلى هاتين **المَلَكتين** فقط (من دون غاية أو مصلحة)، وعندئذ تكون الغائية في الحالة الأولى منسوبة إلى الموضوع من حيث هو استعداد **ديناميكي** لها. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نتمثل الشيء سامياً بحسب هذين الصنفين من التفكير.

أ ـ في السامي الرياضي

الفقرة 25

تفسير اسم السامي

نحن نسمّي **سامياً** ما هو كبير كبراً **مطلقاً**. وأن يكون كبيراً، وأن يكون مقداراً: هذان مفهومان مختلفان تماماً (Magnitudo كِبَر [81] وquantitas/ مقدار). كذلك أن نقول ببساطة (simpliciter) إن شيئاً ما كبير، يختلف تماماً عن قولنا: هذا كبير مطلقاً (absolute non comparative magnum). ففي هذه الحالة الأخيرة يتعلق الأمر **بما هو كبير وراء كل مقارنة**. ـ فما معنى هذه العبارة: هذا الشيء كبير، صغير، متوسط؟ إن هذا ليس مفهوماً محضاً للفهم يشار به إلى شيء؛ كما أنه أقل من أن يكون عياناً للحواس، أو مفهوماً للعقل، لأن هذه العبارة لا تتضمن أي مبدإ للمعرفة. فلا بد إذاً من أن تكون مفهوماً لمَلَكة حكم، أو مفهوماً مستَمدّاً منها، ولا بد أن يكون ها هنا في الأساس غائية ذاتية للتمثُّل على صلة بمَلَكة الحكم. أمّا أن شيئاً ما كمٌّ (quantum/ مقدار) فهذا ما يمكن أن يُعرف ابتداءً من الشيء نفسه، من دون أية مقارنة بأشياء

أخرى؛ ويكفي أن تؤلف كثرة التجانس وحدةً حين تتركب. ومعرفة **كَمْ** الشيء **كبير**؟ يفترض دائماً شيئاً آخر، هو مقدار، ابتغاء إمكان قياسه. ولما كان الأمر ـ في النظر في المقدار ـ لا يتعلّق فقط بالكثرة (العدد)، بل أيضاً بمقدار الوحدة (بالمقياس) وكان المقدار لهذه الوحدة يفترض دائماً بدوره شيئاً آخر كمقياس، يمكن أن يقارن به، فإننا نجد أن كل تعيين لمقدار الظواهر لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال أن يعطي المفهوم المطلق لمقدار، بل يعطي فقط مفهوماً مقارناً.

لكني حين أقول فقط إن شيئاً كبيراً، فإنه يبدو أنه ليس لديَّ [82] في الذهن أية فكرة عن مقارنة، أو على الأقل أية مقارنة بمقياس موضوعي، لأن مقدار الموضوع ليس محدداً. وعلى الرغم من أن مقياس المقارنة ليس ذاتياً فقط، فإن الحكم يطالب مع ذلك بإقرار كلّي، والحكم: الرجل جميل، والحكم: هو كبير، لا يقتصران على الشخص الذي يَحْكم، لكنه، شأنه شأن الأحكام النظرية، يقتضي إقرار كل واحد.

ولكن حينما يُنعت ببساطة شيء في حكم بأنه كبير، فعندئذ لا يُراد القول إن له كبراً فقط، وإنما أن هذا الكبر ينسب إليه في الوقت نفسه بشكلٍ يميّزه عن أشياء أخرى كثيرة من نوعه، ولكن من دون ذكر تحديدٍ لهذا التميُّز، علماً بأن في أساس حكمنا دائماً مقياساً يمكن افتراضه واحداً لكلِ إنسان، حتى ولو كان غير متوفر لأي حكم منطقي (محدد رياضياً) بل للحكم الجمالي على الكبر فقط، كونه مقياساً يقع بشكل ذاتي بحت في أساس الحكم التأملي في الكبير. وهذا المقياس يمكن أن يكون تجريبياً، مثل الكِبَر المتوسط للناس الذين نعرفهم، أو للحيوانات التي من نوع معيَّن، أو للأشجار أو للمنازل، أو للجبال، ومثل ذلك كثير؛ كما [83] يمكن أيضاً أن يكون مقياساً معطى **قبلياً** يقتصر، بسبب ما تفتقر إليه الذات الحاكمة، على شروط العرض الذاتية في الواقع، كما هي

الحال في المجال العلمي: مثل مقدار فضيلة معينة، أو الحرية العامة أو العدالة في بلد ما؛ أو في المجال النظري: مثل مقياس صحة أو خطإٍ ملاحظةٍ أو قياسٍ، وغير ذلك.

ويلفت الانتباه هنا أنه حتى وإن لم تكن لنا أية مصلحة بالشيء، أي إن حضوره لا يثير اهتمامنا، إلا أن مجرَّد مقداره ـ حتى ولو نظرنا إليه خالياً من أي شكل ـ يمكن أن يجلب معه رضاً قابلاً لأن يُبلَّغ عموماً، ويتضمن بالتالي وعياً لغائية ذاتية في استعمال مَلَكاتنا المعرفية؛ غير أنه بالفعل ليس رضاً بالشيء، كما هي الحال مع الجميل (لأنه قد يكون خالياً من أي شكل)، حيث تجد مَلَكة الحكم نَفسها محددة غائياً بالنسبة إلى المعرفة بشكل عام، وإنما [رضاً] بتوسيع المخيِّلة بذاتها.

ولكن حين نقول عن شيء (آخذين بالاعتبار القيدِ المذكور سابقاً) إنه كبير على وجه الإطلاق، فليس قولنا هذا حكماً محدِّداً تحديداً رياضياً، بلٍ مجرد حكم تفكير على تمثُّل الشيء الموجَّه ذاتياً نحو غايةٍ لاستعمال معيَّن لقوانا المعرفية في تقدير للمقدار؛ ونحن نربط بعد ذلك دوماً مع التمثُّل نوعاً من الاحترام، كما أننا نربط بما نقول عنه ببساطة إنه صغير، نوعاً من الازدراء. وجدير بالذكر أن تقديرنا للأشياء أنها صغيرة أو كبيرة، يمتدُّ بأحكامنا أحياناً إلى خواص أو صفات هذه الأشياء نفسها؛ ولهذا نقول عن [84] الجمال نفسه إنه كبير أو صغير؛ والسبب في ذلك أن كل ما نتمثله في العيان وفق ما تقتضيه ملكة الحكم (وبالتالي ما نتمثَّله جمالياً) هو دائماً ظاهرة، وبالتالي ذو كَم.

أما حين نقول عن شيء ليس فقط إنه كبير، وإنما إنه كبير ببساطة، وعلى وجه الإطلاق، ومن كل النواحي (ومن وراء كل مقارنة)، أعني أنه سام، فإننا عندئذ سرعان ما نجد أنه لا يُسمح بالبحث خارج هذا الشيء عن مقياسٍ ملائم له. إنه مقدار لا

يساوي غير نفسه. وينتج عن هذا أن السامي لا ينبغي أن يُنشد في أشياء الطبيعة، وإنما في أفكارنا؛ أما في أيٍ منهما يكمن، فهذا ما نحتفظ به إلى حين التحليل.

ونستطيع أن نعبِّر عن التوضيح السابق بالقول: **السامي هو بالمقارنة إليه يكون كل الباقي صغيراً.** وهنا نرى بسهولة أن لا شيء معطى في الطبيعة، مهما كان كبيراً في حكمنا عليه، إلَّا ويمكن أن يتحوَّل ـ لو وُضع في علاقة أخرى ـ إلى أقصى قدر ممكن من الصِغَر؛ وفي المقابل لا يوجد شيء ـ مهما كان صغيراً، إلَّا ويقبل اتساعاً بفعل مخيِّلتنا فيصبح بِكبَر عالمٍ لو قورن بمقاييس أصغر منه. وقد أعطتنا التيلسكوبات مادة غَزيرة [85] كمثلٍ عن الملاحظة الأولى، وأعطتنا الميكروسكوبات من جانبها أمثلةً عن الثانية. إذاً لا شيء مما يمكن أن يكون موضوعاً للحواس، يمكن أن نسمِّيه سامياً، انطلاقاً من هذه القاعدة. ولكن، ولهذا السبب بالذات، أي لأن في مخيلتنا طموحاً نحو زيادةٍ لا حدَّ لها، بينما في عقلنا ادعاءٌ بكلية مطلقة، باعتبارها فكرة حقيقية، فإن قصور قدرتنا نفسها على تقدير كِبَر أشياء العالم الحسي لهذه الفكرة، يثير فينا الشعور بوجود مَلَكةٍ فوق ـ حسية فينا ـ وليس موضوع الحواس، بل استعمال مَلَكة الحكم لبعض تلك الأشياء بصورة طبيعية بهدف إثارة هذا الأخير (الشعور) هو ببساطةٍ الكبير، ومقارنةً به يكون أي شيء آخر صغيراً. ولهذا فإنه يجب ألا ننعت الموضوع بأنه سامٍ، وإنما ننعت بهذا النعت استعداد النفس الناتج عن تمثُّلٍ معيَّن يَشْغَل ملكة الحكم المفكِّرة.

ومن هنا يمكن أن نضيف إلى سائر صيغ التعريف الصيغة التالية لتعريف السامي: **السامي هو الذي، بمجرَّد إمكان تعقله، يكشف عن وجود مَلَكة في النفس تتجاوز كلَّ مقياسٍ للحواس.**

الفقرة 26

حول تقدير مقدار أشياء الطبيعة
الضروري لفكرة السامي

إن تقدير المقدار بأعداد (أو برموزها في الجبر) هو تقدير رياضي، أما في العيان البحت (وفق قياس العين) فجمالي. ولا شك في أننا نستطيع أن نحصل على مفاهيم معيَّنة عن كِبَر شيء ما [86] بواسطة أعداد فقط (وفي كل الأحوال بواسطة سلسلة من الأعداد تتالى إلى اللانهاية)، حيث الوحدة فيها هي المقياس؛ ومن هنا يكون كل تقدير منطقي للمقدار رياضياً. ولكن بما أن كِبَر المقياس يجب أن يفترض معروفاً، وأنه لا بدَّ إذاً من أن يقدَّر رياضياً، فإننا لن نحظى على مقياس أولٍ أو أساسي عن مقدار معطى وبالتالي على مفهوم محدَّد عنه. لذا يجب أن يقوم تقدير مقدار المقياس الأساسي فقط في أننا نستطيع إدراكه مباشرةً في عيان واستعماله بواسطة المخيِّلة في عرض مفاهيم الأعداد، وهذا يعني أن كل تقديرٍ لمقدار أشياء الطبيعة هو في النهاية جمالي (أي إنه معيَّن ذاتياً وليس موضوعياً).

والحال أنه لا يوجد للتقدير الرياضي للمقدار حدٌّ أقصى (إذ إن قوة الأعداد تذهب إلى ما لا نهاية له)؛ أما بالنسبة إلى التقدير الجمالي للمقدار فيوجد حدٌّ أقصى، وعنه أقول: لو صدر حكمٌ حوله معتبراً إياه بأنه المقياس المطلق الذي لا يمكن أن يوجد أكبر منه ذاتياً (بنظر الذات مصدرة الحكم)، فإنه هو الذي يجلب معه فكرة السامي ويولِّد ذلك التأثير الذي ليس بوسع أي تقديرٍ [87] رياضي للمقدار أن يُحدثه بواسطة الأعداد (إلا في حالة بقي ذلك المقياس الأساسي الجمالي في حينه حيّاً في المخيِّلة) لأن هذا الأخير لا يعرض إلا المقدار النسبي دوماً بالمقارنة مع غيره من النوع نفسه، أما الأول فيعرض المقدار بشكل مطلق بحسب ما تستطيع النفس أن تدرك منه في عيان.

ولكي يُدرَك كمٌّ بالعيان في المخيِّلة، بحيث يصبح بالإمكان استعماله كمقياس، أو كوحدة لتقدير المقدار بأعداد، لا بدَّ من عمليتين لهذه المَلَكة: الإدراك (apprehensio)، والفهم (comprehensio ästhetica/ الفهم الجمالي). وفي ما يخص الإدراك لا توجد صعوبة لأنه لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية؛ أما الفهم فيزداد صعوبة كلَّما تقدَّم الإدراك، وسرعان ما يبلغ غايته القصوى، وهي المقياس الأساسي لتقدير المقدار. ذلك أنه حين يصل الإدراك إلى النقطة التي عندها تبدأ التمثلات الجزئية لعيان الحواس في الزوال من المخيِّلة، بينما تتقدم هذه في إدراك ما يتلو، فإن الفهم يفقد في ناحية ما كسبه في الأخرى، وحينئذ يوجد في الفهم درجة قصوى لا يمكن المخيِّلة أن تتجاوزها.

وهذا يفسِّر ما لاحظه سافاري(*) في أخباره من مصر من أنه يجب على المشاهد ألا يقترب كثيراً أو يبتعد كثيراً عن الأهرام، من أجل استشعار عظمتها. لأنه إذا ابتعد كثيراً، كانت الأجزاء المدركة [88] (حجارتها المرصوفة فوق بعضها البعض) غامضة لا تُحدث انفعالاً مجزياً ولا تأثيراً على حكم الذات الجمالي. وإذا اقترب كثيراً كانت العين في حاجة إلى مدة من الزمن لإنجاز الإدراك من القاعدة إلى القمة؛ وفي هذه العملية تزول دوماً الإدراكات الأولى جزئياً قبل أن تدرك المخيلة الإدراكات الأخيرة، فلا يكون الفهم تاماً أبداً. ـ وهذا يفسِّر أيضاً ما يحدث ـ كما يروي ـ لمشاهِد كنيسة القديس بطرس في روما من ذهول، أو نوع من الحيرة حينما يدخلها لأول مرة: إنه يستشعر أمامها بعجز مخيلته عن تصور أفكار كلٍ، وفي ذلك تبلغ المخيلة أقصى ما تستطيع، وفي سعيها لتجاوزه ترتدُّ غارقة في ذاتها، لكنها بهذا تُنقل إلى رضا مثير.

(*) نيقولا سافاري (Nicolas Savari/ 1750-1788) مستشرق فرنسي وعالم الآثار المصرية وقد ترجم القرآن إلى الفرنسية.

ولا أريد الآن أن أسوق بعد أيَّ شيء حول سبب هذا الرضا المرتبط بتمثُّلٍ يجب أن يكون آخر ما نتوقع منه أن ينتجه، لأنه يجعلنا نلاحظ في تقدير المقدار عدم أهليَّته وبالتالي خلوَّه من غاية ذاتية أيضاً بالنسبة إلى مَلَكة الحكم؛ وإنما ألاحظ فقط أنه إذا أردنا [89] أن يكون الحكم الجمالي خالصاً (**غير مختلط** مع أي حكم **غائي** بما هو حكم عقل) وأردنا أيضاً أن يعطى مثلاً ملائماً تماماً لنقد مَلَكة الحكم **الجمالية**، فلن نستطيع أن نبيِّن وجود السامي بوضوح في الأعمال الفنية (كالأبنية والأعمدة، إلخ. . .) التي تُحدِّد فيها الغائية الإنسانية شكلها ومقاييسها معاً، ولا في أشياء الطبيعة، **التي يتضمَّن مفهومُها هدفاً معيناً لها** (كالحيوانات التي يُعرف الغرض من وجودها الطبيعي)، وإنما في الطبيعة وهي في حالتها البدائية (وحتى هنا ليس إلا بقدر ما إنها لا تحمل في ذاتها أي إغراء أو تأثير صادر عن خطر حقيقي فيها) من حيث إنها تحتوي على عظمة فقط. لأنه في تمثُّلٍ من هذا النوع لا تحتوي الطبيعة على ما يمكن أن يكون هائلاً (سواء باهراً أم مروِّعاً)؛ إذ إن المقدار الذي يدرك، مهما أريد له أن يكبر ويتعاظم، يبقى قابلاً لأن تجمعه المخيلة في كلية، ويكون الشيء **هائلاً** حينما يُعدِم بعظَمَته الهدف الذي يكوِّنه عنه المفهوم. أما **الجبَّار** فيقال عن مجرد تمثُّل مفهوم يكاد يكون أكبر من أي تمثل (يتاخم الهائل نسبياً)؛ ولأن عيان الشيء يتجاوز تقريباً حدود قدرتنا على الإدراك، فإن ذلك يجعل بالفعل الهدف من تمثُّل مفهومٍ أكثر صعوبة - إن حكماً خالصاً حول السامي يجب، في جميعِ الأحوال، ألَّا يكون له أيُّ هدف للشيء كسببٍ لتعيينه، إذا كان عليه أن يكون جمالياً وليس مختلطاً مع أي حكم فهمٍ أو عقل.

* * *

بما أنه يجب على كل ما يوفِّر لمجرد مَلَكة الحكم المفكِّرة متعةً منزهَّةً عن المنفعة، أن يحمل بالضرورة في تمثله غائية ذاتية،

[90] ولكونها صالحةً بشكل عام ـ على الرغم من أنه لا توجد هنا في أساس الحكم أية غائية **لشكل** الشيء، (كما هو الوضع في حالة الجميل) ـ لذا يطرح السؤال حول ما هي هذه الغائية الذاتية؟ وكيف تُفرض كقاعدة تكون في أساس تبرير المتعة التي تصلح للجميع في عملية تقدير المقدار البحتة، حتى تلك التي يُدفع بها إلى حدود تُضْحي مَلَكة المخيلة فينا أمامها غير مؤَّهلة لتمثل مفهوم الكِبَر؟

وتتقدم المخيلة ـ وهي التي لا غنى عنها لتمثُّل الكبر ـ نحو التجميع بدافع ذاتي، من دون أن يعيقها عائق، نحو اللامتناهي؛ أما الفهم فيقودها بواسطة مفاهيم الأعداد التي يجب عليها هي أن تزوّدها بمخططها. وأثناء هذه العملية، كونها تخص التقدير المنطقي للكِبَر، يوجد بالفعل ما هو غائي موضوعياً ـ بموجب مفهوم الغاية (مثلما يكون عليه الوضع في كل قياس) ـ ولكن من [91] دون أن يوجد ما هو غائيٌ ومُرْضٍ بالنسبة إلى ملكة الحكم الجمالية. كما أنه لا يوجد في هذه الغائية المتَعمَّدة ما يحتم علينا أن ندفع بمقدار القياس ـ وبالتالي **بجمع** الكثرة في عيان ـ إلى حدود مَلَكة المخيِّلة وإلى أقصى ما تستطيع أن تصل إليه في عروضها. ذاك أننا في تقدير المقدار بالفهم (الحساب) لا نصل إلا إلى نقطة معيَّنة، فإما أن ندفع بجمع الوحدات حتى العدد عشرة (كما في الحساب العشري) أو حتى العدد أربعة فقط (كما في السلَّم الرباعي)؛ أما عملية إنتاج المقادير التالية عن طريق الجمع، أو الإدراك ـ حينما تكون الكمية معطاة في العيان ـ فتتم تصاعدياً لا غير (وليس جامعاً) وفق مبدإ تصاعد مفترض. وفي هذا التقدير الرياضي للمقدار سيكون الفهم مكتفياً وراضياً معاً لو أن المخيلة تختار وحدةً يمكن الإحاطة بها بلحظة عين، مثل القَدَم، أو القصبة، أو الميل الألماني، لا بل حتى قطر الكرة الأرضية، وكلها أشياء يمكن إدراكها بالفعل، ولكن لا يمكن أن تدرك عن

طريق المخيّلة في عيانٍ (إذاً بإدراك منطقي Comprehensio logica وليس بإدراك جمالي/ *Comprehensio ästhetica*). وفي كلتا الحالتين يمضي تقدير المقدار المنطقي حتى اللامتناهي من دون عَقَبة.

[92] لكن النفس تصغي داخلها إلى صوت العقل الذي يطالب بالكلّية لكل المقادير المعطاة، حتى لتلك التي لا يمكن إدراكها أبداً بشكلٍ كامل، وإن حُكِم عليها (في التمثُّل الحسي) بأنها معطاة كلياً؛ إن العقل يطلب إذاً الإدراك في عيان **واحد**، كما أنه يطالب **بعرضٍ** لكل عنصر من عناصر سلسلة عددية تصاعدية من دون استثناء اللانهائي نفسه (المكان والزمان الغابر) من هذا المطلب، بل أكثر من ذلك أنه يجعل من التفكير فيه (في حكم العقل العام) على أنه **كلٌّ** (وفق كليّته) **معطى**، أمراً لا مفرَّ منه.

أما اللامتناهي فعظيمٌ عظمةً مطلقة (ليس مقارنةً فحسب)، وبالمقارنة إليه يبدو كل شيء آخر (من نوع المقادير نفسه) صغيراً. لكن ما هو أسمى من ذلك، أن يستطيع الإنسان إدراك اللامتناهي بوصفه **كلاً**، مما يدلُّ على مَلَكة للنفس تتجاوز كل نطاق للحواس. ولا بدَّ لذلك [أي لتقديمه حسياً] من إدراكٍ يوفِّر وحدةً كمقياس تكون له علاقة معيَّنة باللامتناهي، ويمكن التعبير عنها بأعداد، وهذا مستحيل. وعلى الرغم من ذلك، **إن مجرد القدرة على التفكير** باللامتناهي من دون تناقض، تقتضي وجود مَلَكة في العقل الإنساني تكون هي نفسها فوق ـ حسية. ذاك أنه بواسطة هذه المَلَكة وفكرتها عن الشيء في ذاته [النومنون] ـ هذا الذي لا يتيح بنفسه أيَّ عيان، بل يكون مع ذلك في أساس عيان العالم كظاهرة [فينومينون] بحتة ـ يمكن أن يُدرَكَ لامتناهي عالم الحواس **في** تقدير المقدار العقلي الخالص **بشكلٍ كامل** [93] **تحت** مفهوم واحد، على الرغم من أنه في التقدير الرياضي للمقدار لا يمكن أبداً أن يُفكَّر فيه بشكل كامل **بواسطة مفاهيم**

العدد. وحتى مَلَكةٌ قادرةٌ على التفكير بأنَّ لا متناهي العيان فوق الحسي معطى (في أساسه القابل ليكون موضوع تفكير) فإنها تتجاوز كل مقياس للحساسية وهي تكبُرُ على كل مقارنة، حتى بملكة التقدير الرياضي؛ وبالطبع لا يكون ذلك بمنظور نظري يرمي إلى تعزيز مَلَكة المعرفة، وإنما على أنه متّسع للنفس التي تشعر بأنها قادرة من منظور آخر (العملي) على المضي إلى أبعد من حدود الحساسية.

فالطبيعة إذاً سامية في الظواهر التي يثير عيانها فكرة لا نهائيتها. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا اتضح أنه حتى أقصى ما تبذله مخيلتنا في تقدير عظمة الموضوع غير كاف بنفسه. ولكن حينما يتعلق الأمر بتقدير رياضي للمقدار، فعندئذ يتضح أن المخيلة أهل لذلك تجاه كل شيء وهي قادرة على أن توفِّر للتقدير مقياساً ملائماً لأن مفاهيم العدد في الفهم تستطيع بالمتوالية أن تجعل كل مقياس مناسباً لأي مقدار معطى. إذاً في التقدير **الجمالي** للمقدار يجب أن يتم تجاوزُ جهد الإدراك لقدرة المخيلة. وهنا باستطاعتنا أن نشعر بقدرتنا على الوقوف تماماً على الفهم [94] التصاعدي المتوالي في كلية العيان وأن ندرك في الوقت نفسه عدم أهلية هذه القدرة، غير المقيَّدة في تقدمها، لأن تمسك عن طريق أسهل وسائل الفهم بأي مقياس أساسي لتقدير كافٍ للمقدار وأن تعمل به لهذا الغرض.

والحال أن مقياس الطبيعة الأساسي، الحقيقي وغير المتحول هو كليتها المطلقة، التي هي بالنسبة إليها كظاهرة لا نهايةٌ مُدْرَكَة. ولكن بما أن هذا المقياس الأساسي هو مفهوم متناقض مع نفسه (بسبب استحالة تصور كليةٍ مطلقة لتقدمٍ لا نهاية له)، لذا يجب أن يصل مقدار ذلك الشيء في الطبيعة، الذي تصرف المخيلة كل قوتها على تجميعه، ولكن من دون جدوى ـ بمفهومنا عنها إلى أساسٍ فوق ـ حسي (يكون في أساسها وفي أساس قدرتنا على

التفكير، في آنٍ واحد). ويفوق هذا الأساس في جميع الأحوال كل مقاييس الحواس ويجعلنا نحكم من هنا ليس على الموضوع، وإنما على حالتنا النفسية في تقديرنا له، بأنها **سامية**.

إذاً مثلما تعود مَلَكة الحكم الجمالية في حكمها على الجمال بالمخيلة في لعبها الحرّ إلى **الفهم** كي تتوافق مع **مفاهيمه** عموماً (دونما تحديد لها)، هكذا أيضاً تعود المَلَكة عينها حينما تحكم على موضوع بأنه سامٍ إلى **العقل** كي تتوافق ذاتياً مع **أفكاره** [95] (من دون تحديد أيٍّ منها)، أي إنها تُحدث حالة نفسية تتطابق معها وتنسجم مع تلك التي يحدثها تأثير أفكار معينة (عملية) في الشعور.

ومن هنا نرى أيضاً أنه يجب البحث عن السمو الحقيقي في نفس من يحكم وليس في الموضوع الطبيعي الذي يثير لديه هذا الشعور بحكمه عليه. فمَن الذي يصف بالسموّ كتلاً جبلية غير ذات شكل، مكدَّسة بعضها فوق بعض في اضطراب وحشي، مع ما عليها من أهرامات جليدية، أو البحر الهائج القاتم، الخ.. لكن النفس تستشعر بأنها قد عَلَت في تقديرها لذاتها لما استسلمت، وهي تتأمل في تلك المظاهر، من دون اهتمام بشكل الأشياء، إلى المخيلة وإلى العقل الذي ـ على الرغم من أنَّه قد وُضع على صلة بها من دون أية غاية معيَّنة، وهو لا يفعل إلا أن يوسعَها ـ يجد أن كل قوة المخيلة لا تتناسب مع أفكاره.

ولدينا أمثلة في العيان البحث عمَّا هو السامي في الطبيعة من منظور رياضي نستمدها من جميع تلك الحالات التي لا نُعطى فيها مفهوماً عددياً أكبر، بقدر ما نعطى وحدةً كبيرة بمثابة مقياس للمخيلة (لاختصار السلاسل العددية) فإن شجرة، نقدِّر ارتفاعها بطول إنسان، هي التي تعطينا في كل الأحوال مقياساً للجبل؛ وإذا كان ارتفاع الجبل على وجه التقريب ميلاً واحداً، فإننا

نستطيع أن نستعمله كوحدة للعدد الذي يعبِّر عن قطر الكرة الأرضية لكي يجعله أقرب إلى العيان؛ وقطر الكرة الأرضية هذا [يعطينا وحدة للتعبير] عن منظومة الكواكب المعروفة لدينا. [96] وهذا بدوره للمجرّة وللعدد الذي لا يحصى من أمثال منظومات المجرة المسمَّاة السَّديم والتي تشكل فيما بينها على الأرجح منظومة مشابهة، ولا يتاح لنا أن نضع هنا حداً نقف عنده. فحينما نحكم جمالياً على كلية لا تقاس كهذه، فإن السامي لا يكمن في عظم عدد [الوحدات] بقدر ما يكمن في أنه كلَّما تقدّمنا سنجد أنفسنا دائماً أمام وحدات أكبر. ويساهم في هذا تقسيم الكون المنتظم الذي يجعل كل ما هو كبير في الطبيعة يبدو بدوره صغيراً، ويمثل مخيلتنا بكامل حريتها من كل قيد، ومعها الطبيعة، وكأنها لا شيء مقارنةً بأفكار العقل لو أنه كان عليها أن توفِّر لها عرضاً مناسباً لها.

الفقرة 27

حول نوع الرضا في الحكم على السامي

إن الشعور بعجز قدرتنا عن بلوغ فكرة، **هي بالنسبة إلينا قانون**، هو **الاحترام**. والحال أن فكرة فهم أية ظاهرة ممكن أن تعطى لنا في عيان الكل، هي فكرة يفرضها علينا قانون العقل الذي لا يعرف أي مقياس معيَّن آخر، صادق بالنسبة إلى الجميع [97] وثابت(*)، غير الكل المطلق. أما مخيِّلتنا فتكشف، حتى في توترها الأقصى للوصول إلى فهم موضوع معطى في كلٍّ عياني (وبالتالي في عرض لفكرة العقل) كما هو مطلوب منها، تكشف

(*) في الطبعة الأولى: Veränderliches (متغيِّر).

عن حدودها وعن عجزها، وأيضاً عن مصيرها الذي هو تحقيق توافقها مع تلك الفكرة كما لو كان مع قانون. وهكذا فإن الشعور بالسامي في الطبيعة هو احترامٌ لمصيرنا نشهد به أمام الموضوع بطريقة خفية (إبدال احترام الموضوع باحترام فكرة الإنسانية فينا بوصفنا ذوات)، مما يجعلنا نقدر على معاينة سموّ المصير العقلي لمَلَكاتنا الخاصة بالمعرفة على أكبر قوى للحساسية.

فالشعور بالسامي هو إذاً شعور بالضيق ناشئ عن عدم كفاية المخيلة - في التقدير الجمالي للعظمة - للتقدير بواسطة العقل؛ وفي الوقت نفسه يوجد في هذا سرور ينبعث عن الاتفاق بين الأفكار العقلية وبين هذا الحكم على عدم كفاية أقوى مَلَكة حسِّية، بالقدر الذي به يكون السعي إلى هذه الأفكار قانوناً بالنسبة إلينا. ذلك أنه قانون (العقل) بالنسبة إلينا، وخاص بمصيرنا أن نقدر كل ما تحتويه الطبيعة - كموضوع للحواس - من عظمة، أن [98] نقدره أنه صغير بالنسبة إلى أفكار العقل؛ وما يثير فينا الشعور بهذا المصير فوق المحسوس يتفق مع هذا القانون. والمجهود الأكبر للمخيلة في تقديم الوحدة، وهو سيكون تقدير العظمة، هو علاقة مع **العظيم مطلقاً**؛ إنها إذاً علاقة مع قانون العقل ألّا يقرَّ بغير العظيم مطلقاً كمقياس أعلى للمقادير. ولذلك يشير الإدراك الداخلي لعدم أهلية كلِّ مقياس حسّي لتقدير العقل للمقدار إلى توافقٍ مع قوانينه هو، وإلى ألم يثير فينا شعوراً بمصيرنا فوق - الحسي، نجد بموجبه غائياً، وبالتالي لذةً، أن كل مقياس حسي هو غير ملائم(*) لأفكار الفهم(**).

وتشعر النفس في تمثُّل السامي في الطبيعة بأنها **تهتز**، بينما تكون في الحكم الجمالي على الجميل في الطبيعة في تأمل **هادئ**.

(*) في الطبعة الثالثة: angemessen (ملائم).

(**) في طبعة أكاديمية برلين: Vernunft (العقل).

وقد تشبه هذه الحركة (لا سيما في بدايتها) ارتجاجاً، أي دفعاً وجذباً سريعَي التغير من قبل الشيء نفسه. أما المروِّع للمخيلة (الذي تُدفع نحوه بإدراكها للعيان) فهو أشبه بهوّة تخاف من الوقوع فيها؛ في حين أن ما يتعلق بفكرة العقل عن فوق ـ الحسي أيضاً فإنها لا تُحدث في المخيلة جهداً مروِّعاً بل متوافقاً مع القانون، فيكون بالتالي على قدر من الجاذبية يساوي القدر نفسه من الدفع الذي كان عليه في حالة الحسِّي البحت. أما الحكم [99] نفسه فيبقى دوماً في مثل هذه الحالة جمالياً لا غير، فإنه إذا لم يؤسَّس على مفهوم معيَّن عن الشيء، فلن يمثِّل عندئذ سوى لعبة القوى النفسية الذاتية (المخيلة والعقل) على أنها منسجمة فيما بينها حتى في تباينها نفسه. والسبب في ذلك هو أنه كما تُحدث المخيلة مع **الفهم** غائيةً ذاتية للقوى النفسية في الحكم على الجمال، كذلك تُنتج المخيلة **والعقل** الشيء نفسه بواسطة الخلاف بينهما، أي شعوراً بأن لدينا عقلاً مستقلاً محضاً، أو مَلَكةً على تقدير المقدار لا يمكن إظهار تفوّقها إلا بإظهار عدم كفاءة تلك المَلَكة [المخيلة] التي لا حدود لها هي نفسها في عرض المقادير (مقادير الأشياء الحسية).

وأن نقوم بقياس فراغ (بما هو إدراك)، هذا يعني في الوقت نفسه أننا نَصِفه، أي إن في فعل التخيُّل حَرَكةً موضوعية وتقدماً؛ بينما في جَمْع الكثرة إلى وحدة ـ ليس [وحدة] الفكر وإنما [وحدة] العيان ـ وبالتالي جمع ما تمَّ إدراكه بشكل متتالٍ، في لحظة واحدة، يشكِّل بالعكس تراجعاً يلغي بدوره شرط الزمان في تقدم المخيلة ويجعل **التزامن** عيانياً. إذاً [قياس الفراغ] هو حركة ذاتية للمخيلة (بما أن التعاقب الزمني هو شرط للحس الداخلي وللعيان) يتمُّ بها قهر الحس الداخلي؛ ويكون ذلك أكثر ظهوراً [100] كلَّما كانت الكمية التي تجمعها المخيلة في العيان أكبر حجماً. فالجهد الذي يُبذل إذاً من أجل احتواء مقياس للمقادير في عيان

واحد، والذي يقتضي وقتاً ملحوظاً لإدراكه هو نوع من التخيل مضاد للغائية لو نظرنا إليه من جهة ذاتية، لكنه غائي لو نظرنا إليه على أنه ضروري لتقدير المقادير، وبالتالي موضوعياً. ولكن مع ذلك يبقى أن هذا القهر نفسه الذي مارسته المخيلة على الذات، محكوم بغاية **بالنسبة إلى** مصير النفس **بأكمله**.

وللشعور بالسامي **نوعيةٌ**، هي أنه شعور بالألم تنتجه مَلَكة الحكم الجمالية على موضوع، على الرغم من كونه متَمثّلاً كمتجهٍ نحو غاية، وهذا ممكن من واقع أن عدم القدرة الذاتية تكشف عن وعيٍ بمَلَكة لا حدود لها لدى الذات عينها، لكن النفس لاتستطيعُ أن تحكم جمالياً على هذه الأخيرة إلا بواسطة الأولى.

إن استحالة الوصول إلى الكلية المطلقة في الزمان والمكان بقياس أشياء العالم الحسي بأي شكل من الأشكال قد اعتبرت موضوعيةً في التقدير المنطقي للمقدار؛ وكان ذلك متعلقاً باستحالة [101] **تفكير** اللامتناهي كمعطى بحث. ولكن لم ينظر إليها هناك على أنها ذاتية فقط، أي كعدم قدرة ذاتية على **إدراك** اللامتناهي، حيث يعود كل شيء إلى مفهومٍ عددي وحيث لا تعتبر درجة الإدراك في العيان على أنها مقياس. أما في تقدير جمالي للمقدار فلا بد أن يستبعد مفهوم العدد أو أن يتحول، وأن يتجه إدراك المخيلة المُحدِثَة لوحدة القياس في ما يتعلق به نحو غاية (إذاً يُعرض هنا عن مفاهيم قانون إنتاج وفق تعاقب مفاهيم المقدار). ـ وهكذا، حينما يبلغ مقدارٌ الحد الأقصى لقدرتنا على فهمه في عيان، وتجد مخيلتنا أن عليها تأمين الإدراك الجمالي في وحدة عليا، حتى ولو كان ذلك بفضل مقادير عددية (التي نعرف أن ليس لمَلَكتنا حدوداً بالنسبة إليها)، فعندئذٍ نشعر في أنفسنا بأننا محصورون ضمن حدود بطريقة جمالية. ورغم ذلك فإن الألم [الذي نشعر به] يتمثل لنا وكأنه موجّه نحو غاية من منظور توسيع المخيلة الذي لا بد منه إن أردنا أن تكون على انسجام مع ما هو دون حدود في مَلَكة

العقل لدينا، أي، بكلام آخر، فكرة الكلي المطلق؛ ومن هنا يكون غياب الغائية صفة مميِّزة لمَلَكة التخيُّل فينا، حينما يتعلق الأمر بأفكار العقل وبإثارتها متمثلةً على أنها متجهة نحو غاية. وهذا بالذات هو ما يشرح لنا كيف أن الحكم الجمالي يصبح هو نفسه متجهاً ذاتياً نحو غاية بالنسبة إلى العقل الذي يعتبر ينبوع الأفكار، أي ينبوع إدراك عقلي، يبدو كل إدراك جمالي صغيراً بمقابله؛ وهكذا أيضاً ترافق إدراك الشيء على أنه سامٍ متعةٌ لا تكون ممكنة إلا مع غياب الألم. [102]

ب ـ حول السامي الديناميكي في الطبيعة

الفقرة 28

في الطبيعة بما هي قوة

القوة **قدرةٌ** تعلو على عقبات كبيرة. وتسمّى القوة **سيطرة** حينما تتغلب على مقاومة ما يملك قوة. والطبيعة، في الحكم الجمالي، منظوراً إليها على أنها قوة لا سلطان لها علينا، تكون **سامية ديناميكياً**.

والطبيعة حين ينبغي النظر إليها على أنها سامية بالنسبة إلينا بمعنى ديناميكي، ينبغي أن تصوَّر على أنها تثير الخوف (على الرغم من أن كل موضوع مولّد للخوف لا يكون سامياً في حكمنا الجمالي). ذلك أنه في الحكم الجمالي (من دون مفهوم) لا يمكن التغلُّب على العقبة أن يقدَّر إلا بحسب كِبَر المقاومة. وما نجتهد في مقاومته هو شرٌّ، وإذا لم نجد قوتنا مكافئة للشر، يكون الموضوع من شأنه أن يخيف. وهكذا فإنه بالنسبة إلى مَلَكة الحكم الجمالية لا يمكن الطبيعة أن تمتلك قيمة بوصفها قوة، وأن تكون سامية سموّاً ديناميكياً، إلا بالقدر الذي به تعدُّ مثيرة للخوف. [103]

لكننا نستطيع أن نتصوَّر شيئاً **مخيفاً** من دون أن نخاف **منه**، وذلك لمَّا نحكم بطريقة ما أننا قادرون على مجرد **التفكير** بحالةٍ نتمنى أن نقاومه فيها، وسرعان ما ندرك أن كل مقاومة ستكون عديمة الفائدة. فالإنسان الفاضل يخشى الله، من دون أن يشعر بالخوف منه، لأنه يدرك أن مقاومة الله وأوامره ليست حالة تثير **فيه** الخوف. ولكن في كل حالة مماثلة، يبدو له فيها أن المقاومة ليست مستحيلة، فإنه سوف يعتبر الله وكأنه شيء مخيف.

ومن يَخَفْ لا يستطيع أن يصدر حكماً على السامي في الطبيعة، كما أن من تسيطر عليه الشهوة لا يستطيع أن يصدر حكماً على الجميل. فذاك يهرب من رؤية الموضوع الذي يثير في نفسه الخوف؛ ومن المستحيل أن يجد الرضا في خوف جدِّي. ومن هنا يكون الارتياح الناشئ عن انتهاء موقف أليم هو شعور بالسرور. لكن هذه الحالة المسبَّبة عن النجاة من خطر هي حالة شعور بالسرور مقترنة بقصد عدم التعرض له مرة أخرى؛ لا بل ليس بوسعنا أن نعيد حتى ذكراه إلى أذهاننا عمداً، فكم بالأحرى أن نبحث عن فرصة للوقوع فيه مرة ثانية.

[104] إن الصخور التي تبرز وعرة مهدِّدة في جو حافل بعواصف وغيوم تتجمع وتتقدم محفوفة بالبروق والرعود، والبراكين بكل قوتها المدمِّرة، والأعاصير في المحيط الشاسع الغاضب، وشلَّالات النهر القوي، إلخ... هذه أشياء تقلِّص فينا قوة المقاومة إلى حد ضئيل جداً مقارنةً بقوتها. لكن لو كنا نحن في أمان ونحن نشاهدها، فإن منظرها يكون أكثر فتنة كلما كانت أبعث على الخوف. ونصف هذه الأشياء بكل سرور أنها سامية لأنها تسمو بقوة النفس فوق المستوى العادي وتجعلنا نكتشف في أنفسنا قدرة على المقاومة من نوع آخر مختلف تماماً، يزوِّدنا بالشجاعة على مواجهة جبروت الطبيعة الظاهر.

وحقيقة مثلما أننا وجدنا حدَّنا في عَظَمة الطبيعة غير القابلة للقياس وفي عجز قدرتنا عن الوصول إلى مقياس يتناسب مع تقديرنا الجمالي **لمجالها**، إلا أننا قد وجدنا أيضاً في الوقت نفسه في ملكة العقل فينا مقياساً آخر غير حسي يندرج تحته هذا اللانهائي في وحدة، يظهر كلُّ شيء في الطبيعة صغيراً بالنسبة إليه؛ إذاً، كما أننا وجدنا في أنفسنا تفوقاً على الطبيعة، حتى ولو نُظِر إليها من زاوية عدم قابليتها لأي قياس، ومن ناحية قوتها التي لا تقاوم أيضاً، فإن ذلك يعرِّفنا نحن، الكائنات الطبيعية، على عجزنا في المجال الطبيعي، لكنه يكشف لنا من ناحية أخرى وفي الوقت نفسه عن قدرةٍ فينا تتيح لنا أن نحكم بأننا مستقلون عن هذه القوة التي لا تقاوم وأن لنا أيضاً تفوقاً على الطبيعة؛ ويؤسِّس هذا التفوق حفاظاً على النفس من مستوى مختلف عن المستوى الذي يتصدى لهجمات الطبيعة خارجاً عنا وتهديداتها. وهكذا تبقى البشرية غير [105] مقهورة في شخصنا على الرغم من أنه قد يرضخ إنسان [فرد] لقوة الطبيعة هذه. ثم إن حكمنا الجمالي لا يعتبر أن الطبيعة سامية كونها تثير الخوف، وإنما لأنها تستحث فينا قوتنا (التي ليست من مستوى الطبيعة) التي تسمح لنا عندئذ باعتبار أمور اهتمامنا (الملكية، الصحة والحياة) صغيرة؛ وألّا ننظر بالتالي إلى قوة الطبيعة (التي نحن خاضعون لها في كل الأحوال حينما يتعلق الأمر بتلك الهموم)، وألّا نعتبر أنفسنا وشخصيتنا كقوة نضطر إلى الرضوخ لها حالما يتعلق الموضوع بمبادئنا العليا وبالحفاظ عليها أو الإقلاع عنها. فهكذا إذاً نصف الطبيعة هنا بأنها سامية، لا لشيء إلا لأنها تسمو بالمخيلة إلى قدرة تمثُّل هذه المواقف التي تستطيع النفس فيها أن تشعر بسموٍّ مصيرها الحقيقي على الطبيعة نفسها.

وتقديرنا لأنفسنا لا ينقص نتيجة لشعورنا بأننا في أمان، من أجل استشعار هذا الرضا الدافع إلى الحماسة؛ وعدم النظر إلى الخطر على أنه جدّي لا يعني أننا لا نأخذ مأخذ الجد (كما قد [106]

يبدو) ما هو سامٍ في قدرتنا الروحية، ذلك أن الرضا لا يتعلَّق ها هنا إلَّا **بمصير** قَدرتنا كما ينكشف في هذا الموقف، وأننا مُعَدُّون بطبيعتنا لذلك؛ في حين أن تطبيق وتطوير هذه القدرة يقع على عاتقنا ويكون لزاماً علينا. وهذا حقيقي مهما كان وعي الإنسان بعجزه الفعلي الراهن إذا ما دفع بتفكيره إلى ذلك الحد.

نعم يبدو وكأننا ذهبنا بعيداً في البحث عن هذا المبدإ وأنه وليد حذلقة فكرية، فهو بالتالي يتجاوز حدود حكم جمالي؛ لكن مراقبة الإنسان تُظهر عكس ذلك وتبيِّن أن هذا المبدأ قد يكون في أساس الأحكام الأكثر شيوعاً حتى وإن لن يتم وعي ذلك دوماً وللحال. وحقيقة، ماذا عسى أن يكون ذلك الشيء الذي يثير ـ حتى لدى الإنسان المتوحش ـ أكبر إعجاب؟ إنسان لا يخاف شيئاً، يبقى صامداً أمام الخطر ويتابع في الوقت نفسه العمل بما عليه بكل عزم، واضعاً فيه كل تفكيره. وحتى على أعلى مستويات التمدن يبقى المحارب في أعلى مراتب الاحترام؛ ولكن يُطلب منه أيضاً أن يتحلَّى بكل فضائل السلام، أي بالحلم والشفقة وبأن يُظهر بالنسبة إلى شخصه كل عناية لائقة لأنه في هذا بالذات يعرف بأن نفسه منيعة بوجه الخطر. وهنا بوسعنا أن نناقش طويلاً [107] لنعرف أيهما أحقُّ باحترامنا: هل رجل الدولة أم رجل الحرب؟ وسوف نجد أن الحكم الجمالي سيرجح كفَّة الثاني. وحينما تقاد الحرب بنظام وباحترام مقدَّس للحقوق المدنية، فإن الحرب نفسها تكون نوعاً ما سامية، وتجعل طريقةً كهذه تفكيرَ الشعب الذي شنَّها أكثر سمواً بقدر ما كان تعرّضه لأخطار كثيرة عرف كيف يتصدَّى لها بشجاعة؛ وفي المقابل، إن سلاماً طويل الأمد يتيح الفرصة لغلبة الروح التجارية ومعها للأنانية المنحطة والجبن والتخنُّث ويحطّ من مستوى تفكير الشعب.

ويبدو منافياً لهذا التحليل لمفهوم السامي، حينما يُنسب السموُّ إلى القوة، ما اعتدنا على تصوره من أن الله يتجلَّى بغضبه،

فإذاً بسموّه، من خلال البرق والرعد والعاصفة والهزة الأرضية، إلخ... ولكن، أليس من باب الجنون وتدنيس المقدسات أن نتصور لأنفسنا سمواً فوق هذه الأفعال أو حتى ـ كما يبدو ـ فوق مقاصد قوة كهذه؟ فما يظهر هنا ليس شعوراً بالسموّ يرجع إلى طبيعتنا، بل رضوخ وهوان وإحساس بالعجز التام هو ما يشكل الحالة النفسية المتناسبة مع تلك المظاهر والمرتبطة عادة بفكرتها أمام كل مظهر مماثل. ويبدو في الدين بشكل عام أن السجود، [108] والتعبد بإحناء الرأس، والسلوك وكذلك الأصوات الغالب عليها الخوف والخشية، هو ما يشكل الموقف اللائق بحضرة الألوهة، وهذا أيضاً ما اعتنقه أكثر الشعوب ولا يزالون عليه. لكن هذه الحالة النفسية بعيدة كل البعد عن أن تكون مرتبطة حتماً بفكرة **سمو** دين وسمو موضوعه بحد ذاته. فالإنسان الخائف فعلاً كونه اكتشف في داخله ما يدعوه إلى الخوف، إذا وعى أنه يخالف بقناعاته قوةً لا تقاوم وعادلةً معاً، لن يجد نفسه أبداً في حالة استعداد تام للتأمل الهادئ والحكم بحرية كاملة كي يفعل ذلك. وحينما يعي أن قناعاته صادقة ومرضية لله، فعندئذ فقط تساعده أفعال تلك القوة [الإلهية] على إيقاظ فكرة سموّ هذا الكائن في داخله إذ يدرك أنه، وهو في هذه الحالة، يملك بنفسه سموَّ نيَّةٍ مطابقةٍ لإرادة [الله]، وبذلك يترفع عن الخوف من مظاهر الطبيعة التي يكفُّ عن اعتبارها [مظاهر] ثورات غضبٍ إلهي. والتواضع نفسه، في إطار حكم لا تسامح فيه على أخطاء الإنسان ـ وهي أخطاء قد يسهل التستُّر علَيها في حالات أخرى بحجة وَهَن الطبيعة البشرية مع وجود وعيٍ بالنوايا الحسنة ـ يشكّل حالة نفسية سامية تقضي بإخضاع النفسِ بحريةٍ لألم تأنيب الذات بهدف اقتلاع سبب الأخطاء شيئاً فشيئاً. [109] فعلى هذا الشكل يتميز الدين من داخله عن الخرافة؛ هذه التي لا ترسِّخ في النفس إجلالاً للسامي، وإنما خشيةً وخوفاً من الكائن كلّي القدرة، الذي يرى الإنسان المذعور نفسَه خاضعاً لها من دون

أن يُجلِّها. وهذا ما لا ينجم عنه بالفعل سوى المحاباة والتزلف بدلاً من دين يقوم على الحياة الصالحة.

ومن هذا كله يتبيَّن أن السامي لا يوجد في أي شيء من أشياء الطبيعة، وإنما يوجد فقط في النفس، بالقدر الذي به نستطيع أن نشعر بأننا أصبحنا أسمى من الطبيعة فينا (بقدر ما تحدث فعلها فينا) وبذلك أسمى منها خارجاً عنا أيضاً. وكل ما يثير فينا هذا الشعور، مثل قوة الطبيعة، التي تستجلب قوانا، هو إذاً سامٍ (ولكن بغير تدقيق في التعبير)؛ وفقط بافتراض تلك الفكرة فينا وبالإضافة إليها نكون قادرين على الوصول إلى فكرة الطبيعة السامية لهذا الكائنِ الذي يولد فينا احتراماً عميقاً ليس فقط عن طريق القوة التي يجلّيها في الطبيعة، بل أيضاً عن طريق القدرة التي فينا، القدرة على الحكم على الطبيعة من دون خوف، وأن نفكِّر أن مصيرنا أسمى من ذلك.

[110]

الفقرة 29

في كيفية الحكم على السامي في الطبيعة

توجد في الطبيعة الجميلة أشياء لا تُحصى بوسعنا أن نطلب من كل إنسان أن يوافق على حكمنا عليها، وأن نتوقع منه ذلك من دون أن نخطئ في ذلك بشكل فادح؛ أما في ما يتعلق بحكمنا على السامي في الطبيعة فلا نستطيع أن نَعِد أنفسنا بسهولة بأننا سوف نلقى تجاوباً من قِبَل الآخرين. ويرجع ذلك إلى أنه من الضروري ـ كما يبدو ـ أن يتوفر قدر أكبر بكثير من الثقافة ليس فقط لمَلَكة الحكم الجمالية، وإنما لقوى المعرفة التي في أساسها أيضاً، كي يقام حكم بحق هذه الخاصة المميَّزة لأشياء الطبيعة.

ولكي تكون النفس على أُهبة لتقبُّل الشعور بالسامي، لا بد

أن تكون هي نفسها على استعداد لتقبل الأفكار؛ لأن عدم التكافؤ القائم بين الطبيعة والأفكار بالذات، إذاً بافتراض هذه فقط وبإجهاد المخيلة كي تتعامل مع الطبيعة كمخطط لها، هنا قوام ما يُرعب الإحساس، لكنه في الوقت نفسه يبقى جذاباً. وهو [جذاب] لأنه قوة يمارسها العقل على الإحساس بهدف توسيعه فقط ليكون كفؤاً لهدفه الحقيقي (العملي) ويتيح له أن يتطلع نحو اللامتناهي، الذي يشكل له غوراً لا يقاس عمقه. وفي الحقيقة، من دون تطوير أفكار أخلاقية، فإن هذا الذي أعددنا له بالثقافة ونسميه سامياً سيبدو مرعباً لا غير للإنسان غير المثقف. إنه لن يرى في مظاهر عنف الطبيعة، في الدمار [الذي تسببه] وفي حجم قوتها الكبير الذي تتلاشى أمامه قوته هو، سوى كثرة المشاق والأخطار والعوز التي ستحدق بالإنسان المنفيّ فيها. ومن هنا وصف ذلك الفلّاح السافواردي(*) الساذج، وهو حقيقةً ذكي (كما روى عنه السيد فون سوسير(**)) عشّاق جبال الجليد من دون تردد بأنهم مجانين. ومن يدري إذا كان هذا الذي راقب الأخطار التي عرَّض نفسه لها هنا قد قام بذلك عن مجرَّد هواية فقط ـ كما يفعل معظم الهواة ـ أم أنه فعل ذلك لكي يستطيع أن يقدم يوماً ما وصفاً لها يهزُّ المشاعر؛ ففي هذه الحالة يكون هدفه إرشاد الإنسان؛ وقد حصل هذا الرجل الفاضل على شعور يرفع النفس إلى العلاء وقدمه علاوة على ذلك لقرَّاء رحلاته.

ولكن لما كان الحكم على السموّ في الطبيعة بحاجة إلى ثقافة (أكثر مما يقتضي الجميل ذلك)، غير أن هذا لا يعني أبداً أنه نتج عن [الثقافة] أولاً ثم أُدخل بمجرد أعراف على المجتمع؛ [111]

(*) مقاطعة فرنسية شاهقة الجبال.

(**) هوراس ـ بنديكت فون سوسير (Horace-Bendikt von Saussure /1740-1799) عالم جغرافيا سويسري، اشتهر بتسلقه جبل مون ـ بلان (1787) وكتب *Voyages dans les Alpes* في أربعة أجزاء (ترجم إلى الألمانية سنة 1781).

[112] بل له بالأحرى أساس في الطبيعة البشرية، أي في ما يمكن أن نعزوه لكل إنسان بحكم العقل السليم ونطلبه منه في الوقت نفسه، أي بما هو في ميله الطبيعي نحو الشعور بالأفكار (العملية)، أعني نحو ما هو أخلاقي.

وتؤسَّس على هذا إذاً ضرورة توافق حكم الآخرين على السامي مع حكمنا نحن، تلك الضرورة التي نضمَنها فيه في الوقت نفسه. فكما أننا نتهم الإنسان الذي يبقى بارد العواطف في الحكم على شيء في الطبيعة نراه نحن جميلاً، بأنه يعوزه **الذوق**، فإننا نقول كذلك في من يبقى غير متأثر أمام ما نحكم فيه نحن بأنه سامٍ، إنه خال من **الشعور**. إننا نطالب إذاً كل إنسان بالأمرين معاً مفترِضين وجودهما فيه كونه يتحلَّى بشيء من الثقافة. ولكن ثمة فرقاً [بين الحالتين]، نحن نطلب ما نطلبه في الحالة الأولى لأن المخيلة هنا تتعلق فقط بالفهم، بما هو مَلَكة المفاهيم، وذلك لدى كل إنسان، أما في الحالة الثانية فلأن المخيلة فيها تتعلق بالعقل بما هو مَلَكة الأفكار وبافتراضٍ ذاتي فقط (معتبرين بأنه يحقُّ لنا أن نطالب كل انسان بذلك)، أعني افتراض الشعور الأخلاقي في الإنسان، ومن هنا نسبة الضرورة لمثل هذه الأحكام أيضاً.

ففي [إظهار] كيفية هذه الأحكام الجمالية، أي في الضرورة المطلوبة لها، يقع جانب رئيسي من نقد مَلَكة الحكم. فإنها هي [113] بالذات التي تعرِّفنا فيها على مبدإ **قبلي** يرفعها فوق البسيكولوجيا التجريبية؛ ولولا تلك الضرورة لبقيت دفينة مشاعر المتعة والألم (معجونة بتلك الصفة الخالية من كل معنى: شعور **مرهَف**) ولأضحت ملكة الحكم أيضاً، فيها وبواسطتها، في عداد تلك [المَلَكات] ذات المبادئ **القبلية** في أساسها، التي تؤهلنا، كونها كذلك، لأن نشدّها نحو الفلسفة الترانسندنتالية.

ملاحظة عامة حول عرض الأحكام الجمالية المفكِّرة

يُعتبر الشيء بالنسبة إلى الشعور باللذة إما **مُرْضياً** أو **جميلاً** أو **سامياً** أو **جيِّداً** (بإطلاق) .(sublime, pulchrum, jucundum, honestum)

فالمُرضي، كدافع للرغبة، هو دوماً من نوع واحد، أياً كان مصدره والفارق النوعي في تصوره (في الحسّ أو في الشعور، من منظور موضوعي). لذلك يعتمد في الحكم على تأثيره في النفس، على كمية الإغراءات فقط (سويةً وبالتتالي)، وفي الوقت نفسه لا تؤخذ بالحسبان سوى كتلة الشعور المُرْضي؛ فلا تُفهم هذه إذاً إلا من ناحية **الكم**. فهو أيضاً لا يثقف بل يعود إلى اللذّة البحتة. ـ أما **الجميل**، فإنه على عكس ذلك يتطلب تصوُّر **نوعية** معيَّنة في الشيء تكون قابلة لأن تُفهم في ذاتها ويمكن إرجاعها إلى مفاهيم (علماً بأنها لا تُعاد إليها في الحكم الجمالي)؛ إنه يثقِّف أيضاً وذلك بما أنه يعلِّمنا في الوقت نفسه أن نراعي الغائية في الشعور [114] باللذة. ـ وليس **للسامي** قوام إلا في **العلاقة** التي يُحكَم بموجبها أن الحسِّي في تمثُّل الطبيعة يصلح لاستعمالٍ ممكن له يتجاوز الحسِّي. ـ **والخيِّر بإطلاق** الذي أُصدر فيه حكمٌ ذاتي وفق شعور يلهمه هو (موضوع الشعور الأخلاقي) كقابلية تعيين قوى الذات بواسطة تمثُّل قانون **مُلزِم بشكل مطلق** فيتميَّز خاصة **بكيفية** ضرورة قائمة على مفاهيم **قبلية**، لا تحتوي في ذاتها على **ادِّعاء** فقط بل على أمر بأن يوافق الجميع عليه، وهو لا ينتمي بحد ذاته إلى مَلَكة الحكم الجمالية فعلاً وإنما إلى مَلَكة الحكم العقلية المحضة، كما أنه لا يُنسب في حكمٍ مفكِّر بحت وإنما في حكم معيِّن ليس إلى الطبيعة بل إلى الحرية.

بيد أن **قابلية تعيين الذات** بهذه الفكرة، أعني الذات التي بوسعها أن تشعر في داخلها **بعقباتٍ** على مستوى الحسِّية، لكنها تشعر في الوقت نفسه أيضاً بقدرتها على التغلب عليها ـ **بتعديلٍ على حالتها** ـ أي بالشعور الأخلاقي، إنما هي قريبة من مَلَكَة الحكم الجمالية ومن **شروطها الشكلية** إلى درجة أنه يمكن أن تخدم في تمثُّل قانونية الفعل عن واجب على أنه جمالي في الوقت نفسه، أي سامٍ أو حتى جميل أيضاً من دون المساس بنقائه. وهذا لا يكون كذلك لو أننا حاولنا وضعه على علاقة مع الشعور بالملائم.

ولو أخذنا هنا بنتائج ما تم عرضه حتى الآن حول صنْفَي الأحكام الجمالية، لحصلنا منه على التوضيحات الموجزة التالية:

[115] **جميلٌ** هو كل ما يَسرُّ في مجرد الحكم (إذاً ليس عن طريق الإحساس وفق مفهوم الفهم). وينتج عن ذلك تلقائياً أنه يجب أن يَسرَّ بعيداً عن أية منفعة.

سامٍ هو كل ما يَسرُّ مباشرةً بتصدّيه لمنفعة الحواس.

ويُنسَب كلاهما، بصفتهما إيضاحين لحكم جماليٍ ذي صلاحية شاملة، إلى أسباب ذاتية، أي إلى الحساسيّة من جهة، حيثُ إن الهدف منهما يخدم الفهم التأملي [النظري]، لكنهما من جهة ثانية على تعارض معها هي نفسها لأنهما ينحوان نحو أهداف العقل العملي، ومع ذلك هما متحدان في ذات واحدة كونهما غائيتين بالنسبة إلى الشعور الأخلاقي. فالجميل يُعدّنا لكي نحبَّ شيئاً من دون منفعة، حتى ولو كان الطبيعة؛ والسامي يحملنا على تقديره عالياً حتى ولو جاء مخالفاً لمنفعتنا (الحسية).

وبوسعنا أن نَصِف السامي كما يلي: إنه موضوعٌ (من الطبيعة) **يُعيِّن تمثُّله النفسَ لتفكِّر بأن الطبيعة غير قابلة لأن تُدْرَك على أنها عرض أفكار.**

ليس باستطاعتنا تمثُّل الأفكار، لا بالمعنى الحرفي للكلمة ولا منطقياً. ولكن لو قمنا بتوسيع قدرتنا التجريبية على التمثُّل (رياضياً أو ديناميكياً) بغية معاينة الطبيعة، لَتدخَّل العقل لا محالة، بما هو مَلَكة الكلية المطلقة المعبِّرة عن استقلاليتها، وأبرز - وإن يكن من دون جدوى - جهد النفس الطامحة إلى جعل تمثُّل الحواس متناسباً مع [الأفكار]. إن هذا الطموح، وكذلك الشعور بعدم القدرة على الوصول إلى الفكرة بواسطة المخيلة، هو نفسه عرضٌ للغائية الذاتية في نفسنا حين استعمال المخيلة بغرض [116] تعيينها فوق الحسي؛ وهو الذي يحملنا على **التفكير** ذاتياً في الطبيعة نفسها، في كليتها، كتمثُّل لموضوع فوق - حسي من دون أن يكون قادراً على تحقيق مثل هذا التمثُّل **موضوعياً**.

وفي الواقع إننا سرعان ما ندرك أن اللامشروط - وبالتالي الكِبرَ المطلق الذي يطلبه الفهم الأكثر شيوعاً - مفقودٌ كلياً في الطبيعة، في الزمان والمكان. وبهذا بالذات يذكرِّنا بأننا لا نتعامل مع الطبيعة، إلا كظاهرة، وأنه يجب علينا أن ننظر إليها نفسها على أنها تمثُّلٌ بحتٌ لطبيعة بذاتها (يقوم العقل بإنتاج فكرة عنها). لكن هذه الفكرة عن فوق - الحسي التي لا نستطيع بالفعل أن نعيِّنها - ولذلك لا نستطيع أن **نعرف**، بل أن **نفكر** فقط بأن الطبيعة هي تمثُّلٌ لها - تُثار فينا بواسطة موضوعٍ يَشُدُّ الحكمُ عليه جمالياً المخيِّلةَ إلى أقصى حدودها، سواء حدِّ الامتداد (رياضياً) أو حدِّ السيطرة على النفس (ديناميكياً). ويقوم هذا الحكم على شعور النفس بمصيرها الذي يتخطَّى كلياً مجال المخيلة (أي يؤسس على الشعور الأخلاقي)، والذي بالنسبة إليه يُحكَم على تمثُّل الشيء بأنه غائيٌ ذاتياً.

وفي الواقع، إننا لا نستطيع أبداً أن نتصور شعوراً بالسامي في الطبيعة إلَّا ويرتبط به استعداد نفسي شبيه بذلك الذي نشعر به تجاه الأخلاقي؛ ومع أن اللذة المباشرة التي تأتي بفعل الجميل

في الطبيعة تفترض في الوقت نفسه نوعاً من **السماحة في** طريقة التفكير، أي استقلال الرضا عن متعة الحواس البحتة، وتغذّيه، إلا أن الحرية تُمثّل على أنها **في اللعب** أكثر منها **في عمل** وفق قانون يشكّل طبيعة الأخلاق الحقيقية في الإنسان، يجب أن يسيطر [117] فيه العقل على الحساسية. أما في الحكم الجمالي حول السامي فإننا نتمثّل أن المخيلة هي نفسها التي تمارس هذه السيطرة وكأنها أداة العقل.

ومن هنا أيضاً يكون الاستمتاع بالسامي في الطبيعة **سلبياً** فقط (بينما [الاستمتاع] بالجميل فيها **إيجابي**) أي إنه شعور بأن المخيِّلة تَحرِمُ نفسها من الحرية كونها تُعيَّن غائياً وفق قانون غير قانون الاستعمال التجريبي. وبهذا تحصل على اتساع وعلى قوة أكبر من تلك التي ضحَّت بها، حتى ولو بقي سبب ذلك مخفياً عنها، وهي **تشعر** عوضاً عن ذلك بالتضحية أو الحرمان وفي الوقت نفسه بالسبب الذي أخضعت له. **والدهشة** القريبة من الرعب، والفزع والقشعريرة المقدسة التي تملك المشاهد أمام منظر الجبال التي تتصاعد إلى عنان السماء، ومنظر الأغوار العميقة التي تتساقط فيها الشلّالات، والخلوات التي تسكنها ظلال كثيفة، إلخ... هي [كلها] ليست ـ أمام الأمان الذي يشعر به بسلطة هذه المَلَكة بالذات علينا، فنربط عندئذ حركةَ الذهن الهائجة بسببها، بهدوء النفس، وهكذا نشعر بأننا متفوقون على الطبيعة في داخلنا ـ وبالتالي خارجاً عنا ـ في ما يتعلق بما قد يكون لها من تأثير على شعورنا بالارتياح. ويعود ذلك إلى أن المخيِّلة، بحسب قانون التداعي، تجعل حالة الارتياح فينا متوقفّة على [أسباب] طبيعية؛ لكنها هي نفسها، بموجب مبادئ شيمائية مَلَكة الحكم (وبالتالي كونَها خاضعة للحرية)، أداةٌ للعقل ولأفكاره، لكنها، بهذه الصفة، قوة قادرة على تأكيد استقلاليتنا بوجه تأثيرات الطبيعة، وعلى جعلنا ننظر إلى ما هو كبير في نظر

الأولى(*) على أنه صغير مقارنة بها، فنضع الكبير على وجه الإطلاق في مصيرنا (مصير الذات) فقط. وإثارة تفكير مَلَكة الحكم الجمالية هذا ليكون متناسباً مع العقل (ولكن من دون مفهوم معيَّن له) إنما تمثِّل الشيء على أنه غائيٌ ذاتياً، حتى ولو بوجود عدم تناسب المخيِّلة موضوعياً في أقصى حدود امتدادها، مع العقل (بما هو مَلَكة الأفكار).

وعلينا، بشكل عام، أن نراعي ما سبق وذكَّرنا به أعلاه من [118] أنه، في الاستيطيقا الترانسندنتالية لمَلَكة الحكم، لا يجوز الكلام إلّا عن الأحكام الجمالية المحضة دون غيرها، وعليه لا يجوز أن تؤخذ الأمثلة من بين تلك الموضوعات الجميلة أو السامية في الطبيعة التي تفترض مفهوم غاية؛ لأنها ستكون عندئذ إما غائية، أو مؤسسة على مجرد إحساسات بالشيء (سروراً أو أَلَماً)، وليست بالتالي جمالية ـ في الحالة الأولى ـ وليست، في الحالة الثانية غائية شكلية بحتة. فلو وصفنا إذاً منظر السماء المرصَّعة بالنجوم بأنه **سامٍ** لمَا جاز لنا أن نضع في أساس حكمنا عليها بعد ذلك مفاهيم عن عوالم تسكنها كائنات عاقلة، ولا أن تنظر إلى النقاط المضيئة التي تملأ الفضاء فوق رؤوسنا على أنها شموس لها تتحرك في دوائر رُسمت لها بشكل غائي تماماً، بل يجب علينا أن ننظر إليها كما نراها فقط، أي كقبَّة بعيدةٍ تحيط بكل شيء؛ وعلينا أن نضع السموَّ الذي نَسَبه حكمٌ جمالي محض إلى هذا الشيء تحت تمثُّلٍ كهذا فقط لا غير. ويصحّ ذلك أيضاً بالنسبة إلى منظر المحيط الذي يجب ألّا نتمثَّله مثلما **نفكر** فيه ونحن مزوَّدون بمختلف أنواع المعلومات (التي مع ذلك لا يدركها العيان المباشر)، كالقول بأنه مملكة واسعة للمخلوقات المائية، أو أنه [119] ذخيرةٌ مائية كبيرة للتبخُّرات التي تُشبع الهواء بالغيوم لإرواء

(*) في الطبعة الثالثة: «هذه الأخيرة» (der letzteren).

اليابسة، أو أيضاً عنصرٌ يفصل، بلا شك، بين أجزاء العالم، لكنه في الوقت نفسه يتيح إقامة أكبر اتصالات فيما بينها؛ إن جميع هذه الأحكام هي أحكام غائية. في حين أنه علينا، لكي نصف منظر المحيط بأنه سام، أن نقف كما يقف الشعراء أمام ما يبدو بالمشاهدة فقط، فنراه في حالة الهدوء، كمرآة صافيةً من الماء لا تحدّها إلا السماء، أما حينما يثور فيبدو كغور من الأغوار يهدد بابتلاع كل شيء، ويمكننا مع ذلك كله أن نجده سامياً. ويسري القول عينه على السامي والجميل حينما يطلق على الشكل البشري، حيث لا تصح العودة إلى مفاهيم الغايات التي **من أجلها** وجدت مختلف أعضائه على أنها أسباب الحكم، ويجب ألّا نجعل الانسجام مع تلك الغايات **يؤثّر** على حكمنا الجمالي (الذي لا يعود عندئذٍ محضاً)، على الرغم من أنه بكل تأكيد شرط ضروري أيضاً للارتياح الجمالي. الغائية الجمالية هي انسجام مَلَكة الحكم في **حريتها** مع القانون. والارتياح للشيء مشروط بالعلاقة التي نريد نحن أن نضع المخيَّلة فيها، ولكن عليها هي فقط أن تُبقي من ذاتها النفسَ في حالة نشاط حر. أما إذا قام شيء آخر في المقابل بتعيين الحكم، سواء كان شعوراً حسياً أو مفهوم الفهم، فسيكون عندئذ، من دون شك، منسجماً مع القانون، لكنه لن يكون حكم مَلَكة حكمٍ **حرة**.

وهكذا حينما نتكلم عن جمالٍ أو سموٍّ عقليين، فإن هذه العبارات **أولاً** غير صحيحة تماماً، كونَها أنواع تمثُّل جمالي لا يمكن أن نلقاها فينا على الإطلاق، ما لم نكن عقولاً محضة (أو [120] ننسب إلى أنفسنا أيضاً بالفكر هذه الصفة)؛ **وثانياً**: حتى ولو أن هذين الصنفين من التمثُّل يمكن أن يكونا بمثابة رضا عقلي (أخلاقي) قد يتحدان مع الارتياح الجمالي لأنهما لا **يقومان** على أية منفعة، إلا أنه يَصعُبُ مع ذلك، أن يتلاءما معها إذ يُفترض فيهما أن **يُنتجا** منفعة. ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا بواسطة منفعةٍ

حسية تتحد معها في العرض لو كان على عرضها أن ينسجم مع الارتياح في الحكم الجمالي؛ أما إذا حدث ذلك فسيلحق الغائيةَ العقلية ضَرَرٌ وستفقد نقاءها.

إن موضوع رضا عقلي محضٍ وغير مشروط هو القانون الأخلاقي في قوته التي يمارسها فينا على كل دوافع النفس **السابقة عليه** وعلى كل منها؛ وبما أن هذه القوة لا تعرفنا بنفسها جمالياً بالمعنى الحقيقي إلا عبر التضحيات (وهي تشكل حرماناً ـ ولو كان لخدمة الحرية الداخلية ـ إلا أنه يكشف فينا في المقابل عن عمق لا يُسبر غوره لهذه المَلَكة فوق الحسية مع كل تبعاتها التي تتسع إلى ما لا نهاية)، لذا يكون الرضا من الناحية الجمالية سلبياً (بالنسبة إلى الحساسية)، أي إنه مضادٌ لهذه المنفعة، ومن هنا ينتج أن العقلي، المتجه من ذاته نحو غاية، الخير (الأخلاقي) يجب ألَّا يُتَمَثَّل في حكم جمالي على أنه جميل بل بالأحرى على أنه سام، بحيث يستنهض فينا شعور الاحترام (المترفع عن الإغراء) أكثر من الشعور بالحب والميل الشخصي؛ ذاك أن الطبيعة البشرية لا تتوافق من تلقاء ذاتها مع ذلك الخير وإنما فقط بواسطة القمع الذي يمارسه العقل على الحساسية. وبالعكس، إن [121] ما نسمّيه سامياً في الطبيعة خارجاً عنا أو في داخلنا أيضاً (كبعض المشاعر) يُتَمثَّل على أنه مجرد قوة في النفس بها تتغلب على **بعض** العقبات الناجمة عن الحساسية بواسطة مبادئ إنسانية(*) وبهذا فقط تصبح جديرة بالاهتمام.

أريد أن أتوقف قليلاً عند النقطة الأخيرة. فكرة الخير التي يرافقها انفعال هو الحميّة. ويبدو أن حالة النفس هذه سامية إلى درجة أننا نؤكد جميعاً أنَه لا يُنْجز شيء عظيم من دونها. والحال

(*) في طبعة أكاديمية برلين: «بمبادئ أخلاقية» (durch moralische grundsätze).

أن كلَّ انفعال[7] أعمى، إما في اختيار هدفه، أو في إنجازه إذا كان معطى من العقل؛ لأنه حركة النفس تلك، التي تجعل التمعُّنَ في المبادئ الأساسية كي يتمَّ تعيينُ النفس وفقاً لها، أمراً مستحيلاً. فهو إذاً لا يستحق رضا العقل به بأي شكل من الأشكال. لكن الحمية تبقى رغم ذلك ساميةً من منظور جمالي، لأنها إجهادٌ للقوى بواسطة أفكار تعطي النفس اندفاعاً يفوق قوةً وثباتاً المحرِّك الصادر عن تمثُّلات الحواس. إلا أن **غياب المشاعر** نفسه (فقدان الشعور/ apatheia، المخول بالمعنى الجيد/ pflegma in significatu bono) في النفس (الأمر الذي يبدو غريباً) [122] التي تسعى بإصرار وراء مبادئ ثابتة هو بحد ذاته سامٍ، وبشكل مميَّز من دون شك، لأن رضا العقل المحض إلى جانبه. وتوصف حالة النفس من هذا النوع بأنها **نبيلة** فقط، وهي تسمية تطلق من بعد على أشياء، كبناء أو ثوب أو أسلوب أدبي أو لياقة جسدية، وأشياء من هذا القبيل حينما لا تثير **الدهشة** فحسب (وهي انفعال تجاه تمثلٍ لجديدٍ يفوق التوقع) بل **الإعجاب** أيضاً (وهو دهشة لا تنتهي حينما يختفي الجديد)، وهذا ما يحدث حينما تنسجم الأفكار في عرضها مع الارتياح الجمالي بغير قصد ومن دون تصنُّع.

وكل انفعال من النوع **الشجاع** (أي الذي يوقظ فينا الوعي بقوانا ـ animi strenui ـ كي نتغلب على كل مقاومة) هو **سامٍ جمالياً**، هكذا مثلاً الغضب، وحتى اليأس (أي اليأس **الساخط**، ولكن ليس **الخائر**). أما الانفعال من النوع **الواني** (الذي يجعل كل

---

(7) تختلف المشاعر عن الشهوات اختلافاً نوعياً، فتلك تتعلق بالشعور فقط، وهذه بمَلَكة الرغبة، وهي ميول تجعل كل قابلية حرية الإرادة للتعيين وفق مبادئ أمراً صعباً أو مستحيلاً. تلك هوجاء ومن دون سابق تعمُّد وهذه دائمة وعن تروٍّ: وبهذا المعنى يكون الامتعاض، كونَه غضباً، من المشاعر، أما كونَه بغضاً (حب الانتقام) فيجعل منه شهوةً. ولا يمكن إطلاقاً ولا في أي ظرف أن يسمَّى سامياً؛ ذاك أن حرية النفس تكون من دون شك **معاقةً** في المشاعر أما في الشهوة فهي ملغاة.

طموح نحو المقاومة موضوعاً للألم ـ animum languidum) فليس فيه أيُّ **نُبْلٍ** في ذاته وإنما يمكن أن يُحسَبَ في عداد الجميل من النوع الحسي. وبناءً على ذلك تكون **العواطف**، التي قد تشتدُّ بحيث تصبح انفعالات، من أنواع مختلفة: منها المحفِّزة ومنها الرقيقة. وإذا ما صُعِّدت هذه الأخيرة وأضحت انفعالاً، فإنها تفقد كل قيمة؛ ويسمَّى الميل نحوها **عاطفية مفرطة**. وحزن تعاطفي يرفض أن يواسى، أو نستسلم له طوعاً حينما يكون ناشئاً عن مرض وهمي إلى درجة أننا نسمح للمخيلة بأن تستغلَّنا وتجعلنا نعتقد بأنه حقيقي، إنما يكشف عن نفس وديعة ويجعلها كذلك، [123] لكنه يشهد في الوقت نفسه على ضعفها الذي يُظهر هكذا جانباً جميلاً منها ـ هو بلا شك وهمي ـ ولكن لا يمكن أبداً أن يوصف بالحميَّة. إن الروايات والمسرحيات المتباكية والأوامر الأخلاقية التافهة التي تداعب نوايا يقال عنها (ولكن خطأً) إنها نبيلة، لكنها في الحقيقة تذوي القلب وتجعله فاقدَ الحس حيال تعليمات الواجب الصارمة، مثلما أنها تجعلنا عاجزين عن كل احترام لكرامة الإنسان ولحقوق الإنسان (وهذه الحقوق تختلف تماماً عن سعادة البشر) وعن التمسك بجميع المبادئ الراسخة بوجه عام؛ وحتى وعظةٌ دينية توصي بالتودّد الذليل والدنيء سعياً وراء كسب الحظوة والتزلُّف، وتحثُّ على التخلّي عن كل ثقة بقدرتنا الذاتية على مقاومة الشرّ فينا، بدلاً من أن تشجع العزم الراسخ فينا على السعي وراء التغلب على ميولنا بكل ما تبقَّى لنا من قوى، رغم وَهَننا كله؛ وإن التواضع الكاذب، الذي يرى في احتقار الذات، في النَّدم المتباكي، المستعطِف والمرائي وفي مجرد حالة النفس المتعذبة، الطريقة الوحيدة لإرضاء الكائن الأعظم. لا شيء من هذا كله يمكن أن يتفق مع ما يمكن اعتباره من جمال الخلق، واتفاقها هو أقلُّ كثيراً مما يمكن حسبانه من سموّ النفس والخلق.

إلا أن تلك الحركات الهائجة في النفس، سواء ارتبطت بأفكار دينية فتسمَّى هدياً، أو نُسِبت فقط إلى الثقافة، وتحمل طيَّها منفعة اجتماعية، فهي لا تستطيع بأي حالٍ من الأحوال، ومهما شدَّت المخيِّلةَ نحوها، أن تدَّعي لنفسها شرف عرض **سامٍ**، ما لم تخلِّف وراءها حالةً في النفس تؤثر ـ ولو بشكل غير مباشرٍ ـ على وعيها بقوَّتها وعزمها على الاتجاه نحو ما يحمل في ذاته غايةً عقلية محضة (فوق ـ الحسي). وإلا لكانت هذه الانفعالات كافة ناجمة عن تلك **الحركة** [الرياضة] التي نرغب فيها لأنها مفيدة للصحة. أما الإعياء المريح الذي يتبع مثل هذا الارتجاج بفعل لعبة الانفعالات، فهو متعة الشعور بالارتياح الآتي عن عودة [124] التوازن إلى مختلف قوى الحياة فينا: وهو يؤدي في النهاية إلى تلك المتعة عينها التي ينشدها الشرقيون الغارقون في اللذات حينما يُرخون جسدهم في الوقت نفسه للتدليك وكل عضلات ومفاصل جسمهم للضغط الناعم واللّين؛ ولكن ثمة فرقاً بين الحالتين، حيث إن المبدأ المحرِّك في الأولى يقع إلى حدٍ كبير في داخلنا بينما هو خارج عنا بالكامل في الحالة الثانية. ومن يعتقد بأن عظةً قد قوَّمته، يعلم بأن ليس هناك أي تقويم (لا توجد منظومة حِكَم جيدِّة)، أو أن مسرحية مأساوية قد حسَّنته، في الحقيقة سعيدٌ لأنهَ طرد الضَّجر فقط بطريقة سارَّة. إذاً لا بد أن يكون السامي دائماً على علاقةٍ **بنوعية تفكير**، أعني بالحِكَمَ التي تزوِّد [الجانب] العقليَّ وأفكار العقل بما يمكِّنها من فرض سيادتها على الحساسية.

وعلينا ألّا نخشى من أننا سنفقد الشعور بالسامي بسبب مثل هذا النوع من العرض المجرَّد الذي يصبح سلبياً بالكامل تجاه الحسي؛ لأن المخيِّلة، وعلى الرغم من أنها لا تجد شيئاً تستطيع أن تتمسك به وراء الحسي، إلا أنها تشعر ـ وبسبب إزالة حواجز الحسي هذه بالذات ـ بأن لا حدود لها: وبأن ذلك التجريد هو إذاً عرضٌ للامتناهي، الذي، ولهذا السبب عينه، لا يمكن أن

يكون إلا عرضاً سلبياً فقط، لكنه مع ذلك يوسِّع [آفاق] النفس. ولربما لا يوجد في كتاب قانون اليهود مقطع أسمى من الوصية [القائلة]: لا تصنع لنفسك صورة ولا شيئاً مثيلاً لا لما هو في السماء، ولا على الأرض ولا تحت الأرض، إلخ(*)... وتكفي [125] هذه الوصية وحدها لتوضح لنا تلك الحميَّة التي كان يشعر بها الشعب اليهودي تجاه دينه في عصر ازدهاره، حينما كان يقارن نفسه بشعوبٍ أخرى، أو ذلك الفخر الذي يوصي به الدين الإسلامي. وينطبق الأمر نفسه أيضاً على تمثل القانون الأخلاقي والميل نحو الأخلاق فينا. وإنه لَخطأ جسيم الخوف من أنه، لو نُزِع عن [الأخلاق] كل ما تستطيع هي أن تأمر به الحواس فستكون عندئذٍ ليس أكثر من موافقة باردة ومن دون حياة ولن ترافقها أية قوة محركة أو شعور. والأمر على عكس ذلك تماماً: لأنه هناك، حيث لا تَرى الحَواسُّ شيئاً أمامها، تبقى رغم ذلك فكرةُ الأخلاق التي لا تخفى ولا تُمحى؛ هناك سيكون من الضروري بالأحرى أن يُحدَّ من جموح مخيِّلة لا حدود لها، فلا يعلو إلى درجة الحميَّة، عوضاً عن أن تلجأ إلى الاستعانة بصور أو وسيلة طفولية، عن خوف من وَهَن هذه الأفكار. ولهذا السبب سَمَحت حتى حكوماتٌ بطواعية، بأن يُوفَّر للدين بسخاء الكثير من هذه الأدوات؛ لكنها في الوقت الذي تبحث فيه عن [سبب] رفع العناء عن رعاياها، إنما تهدف أيضاً إلى حرمانهم من القدرة على توسيع قواهم الروحية حتى ما وراء الحواجز التي نُصبت تعسفياً حولهم وبهذا تجعل التحكم فيهم ـ وقد أضحوا سلبيين ـ أكثر سهولة.

(*) الآية في الأصل: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما مِّما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض» (**الكتاب المقدس**، «سفر الخروج،» الأصحاح 20، الآية 4).

ولا يجلب هذا العرض السلبي البحت للأخلاق، وهو عرض محض يعلو بالنفس، لا يجلب معه في المقابل خطر **الغلوّ**، وهو **هوس بأننا قادرون على رؤية شيء وراء كل حدود الحساسية**، أي أن نَحْلمَ وفق مبادئ (أن نجنَّ بعقلٍ)؛ وسبب ذلك بالضبط هو أن العرض بواسطة [الحساسية] هو عرض سلبي بحت. ذاك أن **عدم القدرة على سبْر غور فكرة الحرية** يقطع الطريق قطعاً تاماً أمام كل عرضٍ ايجابي: فالقانون الأخلاقي هو الذي يعيِّننا بذاته، بشكل كافٍ وأصيل، إلى حدّ أنه لا يسمح لنا حتى بالبحث عن سبب معيِّن آخر سواه. ولو أقيمت مقارنة بين الحميِّة [126] **والجنون**، لَوَجب علينا أن نقارن بين الغلوّ **واللامعقول**، علماً بأن هذا الأخير هو، من بينها كافةً، أقل اتفاقاً مع السامي، لأنه مثير للسخرية في شَغَفه بالتفاصيل. وفي الحميَّة، باعتبارها تأثُّراً، يُطلَق العنان للمخيلة؛ وهي لا تعرف قاعدة في الغلوّ حينما يكون الغلوّ وَلَعاً مفترساً ومتجذِّراً. إن الأول هو بمثابة صدفة عابرة، يقع حتى الفهم الأكثر نقاءً ضحية له في بعض الأحيان، أما الثاني فهو مرض يضعضعه.

إن **البساطة** (غائية من دون فن) هي نوعاً ما أسلوب الطبيعة في السامي وكذلك في الأخلاق أيضاً، التي هي طبيعة ثانية (فوق ـ حسية) لا نعرف عنها سوى قوانينها، من دون أن نكون قادرين على الوصول بواسطة العيان إلى المَلَكة فوق ـ الحسية فينا التي تحتوي على أساس هذا التشريع.

يبقى علينا أن نلاحظ أن الارتياح الذي يسببه الجميل والسامي على حد سواء، لا يختلف اختلافاً واضحاً عن ذلك الذي نجده في ما تبقى من الأحكام الجمالية بقابلية شاملة **للإبلاغ** فقط، وبهذه الصفة بالذات هو يلقى اهتماماً بالنسبة إلى المجتمع (الذي يمكن أن يحصل فيه هذا الإبلاغ)، على الرغم من أن **الانزواء عن كل مجتمع** قد يُنظر إليه مع ذلك كشيء سامٍ، لو كان

يقوم على أفكار تصرف النظر عن كل منفعة حسية. أن يكون الإنسان كافياً نفسه بنفسه، فلا يكون بحاجة عندئذٍ إلى مجتمع، ولكن من دون أن يكون مجافياً له، أي أن يهرب منه، هذا موقفٌ يقترب من السموّ، كما كان الأمر بالنسبة إلى الترفع فوق الحاجات. أما الهرب من الناس عن **بغضٍ للبشر** بدافع العداء لهم أو **خوفاً منهم** (خجل) لأننا نخشاهم كأعداء لنا، فهذا قبيح من ناحية وحقير من أخرى. وفي الوقت نفسه هناك نوع من بغضٍ للبشر (يسمى بهذا الاسم ولكن ليس بالمعنى الصحيح للكلمة إطلاقاً) يظهر الاستعداد له عادةً في نفس كثير من البشر سليمي [127] التفكير مع تقدمهم في السن، وهو بالتأكيد على قدر كاف من حبٍ للبشر من حيث **إرادة الخير لهم**، أما من ناحية **الارتياح** إليهم فقد صرفته بعيداً عنهم تجربة طويلة حزينة: من هنا جاء الميل نحو العزلة والأمنية الخيالية بالعيش في منزل ريفي منعزل، أو حتى الحلم بالسعادة (لدى الأناس الشباب) في أن يقضي حياته فوق جزيرة مجهولة، مع أسرة صغيرة، الأمر الذي يُحسنُ كتّاب الروايات أو شعراء الروبنسونات(*) استغلاله. إن الكذب ونكران الجميل والظلم والسخافة الصبيانية في أهداف نعتبرها نحن على درجة كبيرة من الأهمية والقدر، هذا كله الذي يرتكب البشر بسببه جميع أنواع الشر التي تخطر على البال بحق بعضهم البعض، يتناقض مع فكرة ما يمكن أن يكونوا عليه ـ لو أرادوا ـ ويخالف الرغبة المتّقدة في أن نجدهم على حال أفضل إلى درجة كبيرة تجعلنا، كي لا نبغضهم ـ ونحن لا نستطيع أن نُحبَّهم ـ ننظر إلى التخلي عن المسرات الاجتماعية كافة كتضحية صغيرة لا غير. هذا الحزن، وليس الحزن الآتي جرَّاء الويلات التي يوقعها القَدَر

(*) نسبة إلى الرواية الخيالية التي كتبها الروائي الإنكليزي دانييل ديفو (1659-1731) يصف فيها مغامرات بحّارٍ عاش منعزلاً فوق جزيرة صغيرة (1719)، وقد عرفت هذه الرواية انتشاراً واسعاً.

بأناس آخرين (وسببه المشاركة الوجدانية)، وإنما الويلات التي يوقعها الناس بأنفسهم (القائمة على تنافر المبادئ)، هو حزنٌ سامٍ لأنه يؤسس على أفكار، بينما لا يمكن أن يعتبر الأول، وفيَّ أحسن الأحوال، أكثر من جميل. ـ يقول سوسير وهو الكاتب خفيف الروح وطويل الباع أيضاً، في وصف رحلاته إلى جبال الألب عن ذلك **الرجل البسيط** في أحد جبال السافوي: «وهناك بالذات يسود نوع من **الحزن المملّ**». كان يعرف إذاً بوجود حزن مسلٍّ يوحي به مشهد أرض قافرة يرغب البعض في الانتقال إليها كي لا يسمعوا شيئاً عن العالم ولا يخبروا به، ولكن من دون أن تكون بالضرورة غير قابلة لتقديم أي نوع من الخدمات فلا تقدِّم سوى إقامة شاقة للبشر. ـ وهدفي من الإدلاء بهذه الملاحظة هو فقط التذكير بأن الكآبة نفسها (ليس الحزن المُنْهِك) يمكن أن [128] تُحسب في عداد الانفعالات المحفِّزة إذا قامت على أفكار أخلاقية. أما إذا أُسِّست على مشاركة وجدانية ـ وهي بهذه الصفة محبَّبة أيضاً ـ فإنها ستكون من الانفعالات **الوانية** ليس إلا. وقد أردت بهذا أن ألفت النظر إلى أن الحالة النفسية لا تكون **ساميةً** إلا في الحالة الأولى.

* * *

نستطيع الآن بعد هذا العرض الترانسندنتالي للأحكام الجمالية الذي قمنا به أن نقارنه بالعرض الفيزيولوجي(*) الذي قام بإنجازه **بورك**(**) وكثيرون غيره من الرجال ثاقبي الفكر بيننا، لكي نرى إلى أين يقودنا عرض تجريبي بحت للسامي وللجميل. يصل

(*) في الطبعة الأولى: «النفسي» (psychologische).

(**) هو إدموند بورك (Edmund Burke/ 1729-1799) سياسي إنكليزي اشتهر شاباً ببحث في الجمال ترجمه ك. غارفه إلى الألمانية، وقد تأثر به كثير من الشعراء الألمان، وقرأه كَنْت بكل اهتمام.

بورك[8] وهو المؤلِّف الذي يستحق الذكر كألمع من اتبع هذه الطريقة في معالجة الموضوع، إلى «أن الشعور بالسامي مؤسَّس على ميلٍ غريزي نحو البقاء وعلى **الخوف**، أي على أَلَمٍ، هو - [129] كونه لا يصل إلى درجة تصدُّع حقيقي في أجزاء الجسم - بل يسبِّب حركات، بما أنها تنقِّي الأوعية الدموية الرفيعة والغليظة من انسدادات خطيرة ومتعبة، قادرة على أن تثير مشاعر مريحة؛ هي بالتأكيد ليست لذة، إلا أنها نوع من الرغبة المُرضية، راحة معيَّنة ينتابها الرعب»[9]. أما الجميل الذي يؤسِّسه على الحب (ويسهر هنا بالفعل على إبقاء الشهوة منفصلةً عنه) فيرجعه[10] «إلى الاسترخاء والتواني والوَهن في ألياف الجسد، وبالتالي إلى ما ينجم عن ذلك من ضعفٍ وتفككٍ وإنهاكٍ وهبوطٍ وانحطاطٍ وذوبانٍ بفعل المتعة». ثم يذهب إلى دعم هذا النوع من التفسير ليس فقط بسَوق حالات تستطيع المخيِّلة، مقترنة فيها بالفهم، أن تثير فينا الشعور بالجميل وبالسامي على حد سواء، وإنما مقترنة حتى بالإحساسات أيضاً. - إننا لو نظرنا إلى هذه الملاحظات على أنها ملاحظات بسيكولوجية تشرِّح ظواهر حالتنا النفسية، لوجدناها جميلةً جداً، وهي توفِّر مادة خصبة لأحب الأبحاث في علم الإنسان التجريبي. ثم إننا لا نستطيع أن نُنكر بأن جميع التمثلات فينا، سواء كانت موضوعيةً، حسيةً أو عقليةً بشكل كامل، إنما يمكن أن تُربَط ذاتياً باللذة أو بالألم، مهما كانا خفيَّين، (لأن كل التمثُّلات تؤثر على الشعور بالحياة، وليس بإمكان واحد منها أن يكون محايداً، ما دام يُحدث تغييراً في الذات)؛ وهكذا تكون

---

(8) بحسب الترجمة الألمانية لمؤلَّفه: Edmund Burke, *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen* (Riga: Hartknoch, 1773).

(9) ص 223 من: المصدر نفسه.

(10) ص 251-252 من: المصدر نفسه.

اللذات والآلام في نهاية الأمر دوماً(*) جسدية، ـ كما ادَّعى أبيقوروس(**) ـ سواء أثيرت بدءاً من المخيلة أو من تمثلات الفهم: ذاك أن الحياة من دون شعور العضو الجسدي تكون مجرّد وعي بوجودها، لكنها خالية من أي شعور بالراحة أو بعدم الراحة، أي خالية من تنشيط أو إعاقة القوى الحيوية؛ وبما أن النفس هي لذاتها وحدها حياة كاملة (مبدأ الحياة نفسه)، يكون علينا أن نبحث عن العوائق أو الحوافز خارجاً عنها، ولكن في الإنسان نفسه، أي بالتالي في اتحادها بجسده.

[130] أما لو وضعنا الارتياح إلى الشيء أولاً وأخيراً في أنه يُمتعنا بالإغراء أو بالإثارة، فسيتوجب علينا عندئذ ألَّا نجور على أي إنسان **آخر** فنطلب منه أن يوافقنا في حكم جمالي قمنا **نحن** به؛ لأنه من حقِّ كل إنسان في مثل هذا الموضوع أن يعود ويسأل حسَّه الخاص به. ولكن عندئذ تسقط أيضاً كل رقابة على الذوق؛ وفي هذه الحالة يكون واجباً علينا أن نجعل من المَثَل الذي يعطيه الآخرون بإجماع أحكامهم عن طريق المصادفة، **أمراً** لنا بالاستحسان، وهذا مبدأ سنقوم بالتصدي له على الأرجح مستندين إلى الحق الطبيعي [القاضي] بإخضاع الحكم الذي يقوم على الشعور المباشر بالسعادة الشخصية لحسِّنا الخاص وليس لحسِّ الآخرين.

إذا كان على حكم الذوق إذاً ألَّا يُعتَبَر **أنانياً**، بل يجب أن يكون **تعددياً** بالضرورة وفق طبيعته الداخلية، أي من أجله هو نفسه، وليس اعتباراً بأمثلةٍ يعطيها الآخرون عن ذوقهم، وإذا نظرنا إليه على أنه حكمٌ يحقُّ له أن يطالب كل إنسان بالتوافق معه

(*) في الطبعة الأولى: «كافة اللذات» (alles Vergnügen).

(**) أبيقوروس، فيلسوف يوناني (341-270 ق. م.) أسس في أثينا مدرسة اشتهرت تحت اسمه في تاريخ الفكر الفلسفي بتأسيس المعرفة والأخلاق على معطيات الحواس، بشرط السيطرة عليها.

حالاً، فعندئذٍ لا بدَّ أن يكون في أساسه مبدأ **قبليٌّ** ما (يمكن أن يكون موضوعياً أو ذاتياً) لا نستطيع الوصول إليه أبداً عبر تقصيٍّ القوانين التجريبية للتغيرات النفسية: لأن هذه تُعدِّنا فقط لمعرفة كيف نحكم، لكنها لا تفرض علينا كيف ينبغي علينا أن نحكم، أي على وجه التحديد أن الأمر **غير مشروط**؛ والحال أن هذا هو ما تفترضه أحكام الذوق، حينما تريد أن يكون الارتياح مرتبطاً ارتباطاً **مباشراً** بتمثّل. فلا أهمية إذاً لأن يكون البدء بعرض تجريبي للأحكام الجمالية فتتوفَّر هكذا المادة لبحث أرقى؛ إن شرحاً ترانسندنتالياً لهذه المَلَكة ممكن أيضاً رغم ذلك، وهو جزء جوهري من نقد الذوق. لأنه لو لم تكن له هو نفسه مبادئ **قبلياً**، لَما استطاع أن يقوِّم أحكام الآخرين ولا أن يُصدر بحقهم - ولو بشيء من مظهر الحق فقط - عبارات الاستحسان أو الملامة. [131]

ما تبقى من تحليل مَلَكة الحكم الجمالية يحتوي عليه أولاً

استنباط الأحكام الجمالية المحضة(*)

الفقرة 30

استنباط الأحكام الجمالية حول موضوعات الطبيعة لا يجوز أن يتجه نحو ما نسميه نحن فيها سامياً، بل جميلاً فقط

لا بدَّ لادِّعاء حكم جمالي بأنه ذو صلاحية شاملة لكلِّ ذات، بما أنه حكمٌ قائمٌ على أساس مبدإ **قبلي** ما، من استنباط (أي مشروعية اعتداده)؛ وهذا ما يجب أن يُضاف كذلك إلى

(*) في الطبعة الأولى: «الكتاب الثالث استنباط الأحكام الجمالية»، حيث لم ترد كلمة «المحضة». وفي فهرس الأخطاء المطبعية في الطبعة نفسها يُطلب حذف العنوان السابق وقد وَضَع كَنْت في الطبعتين اللاحقتين العنوان كما ورد أعلاه.

عرضه نفسه، في حال كان الحكم متعلقاً فعلاً برضا أو عدم رضا تسببه **صورة الشيء**. وتعتبر أحكام الذوق حول الجميل في الطبيعة من هذا النوع. وبالفعل إن الغائية تتأسس في هذه الحالة في الشيء وفي شكله، حتى وإن لم تكشف عن علاقتها بأشياء أخرى وفق مفاهيم (من أجل الحكم المعرفي)، بل تقتصر بشكل عام [132] على إدراك هذه الصورة، بحسب ما تظهر متوافقة في النفس مع **مَلَكة** المفاهيم ومَلَكة عرضها لها نفسها (وهي واحدة مع مَلَكة الإدراك ذاتها). من هنا نستطيع حينما يتعلق الأمر بالجميل في الطبيعة، أن نطرح مختلف الأسئلة حول أسباب غائية الأشكال التي يأخذها: مثلاً، كيف لنا أن نفسر بذخ الطبيعة في نشرها الجمال في كل صوب، حتى في أعماق الأوقيانوس، حيث لا تصل العين البشرية إلا في ما ندر (ومعلوم أن ذلك [الجمال] ليس غائياً إلا بالنسبة إليها وحدها)؟ ومثل هذه الأسئلة كثير.

وليس إلا السامي وحده في الطبيعة ـ لو أننا نصدر حوله حكماً جمالياً محضاً لا يكون مختلطاً بمفاهيم عن الكمال، مثل الغائية الموضوعية إذ سيكون عندئذ حكماً غائياً ـ الذي نستطيع أن نعتبره خالياً من كل صورة أو شكل، لكنه يبقى مع ذلك موضوع رضا محض ويُظهر غائية ذاتية للتمثُّل المعطى؛ وهنا يُطرح السؤال عمَّا إذا كان بالإمكان المطالبةُ لحكم جمالي من هذا النوع ـ علاوةً على عرض ما يفكَّر فيه ـ باستنباطٍ لادِّعائه بأي مبدإ (ذاتي) **قبلياً**.

وباستطاعتنا أن نجيب عن ذلك بالقول: إن السامي في الطبيعة يسمَّى هكذا، ولكن من دون وجه حق؛ فبالمعنى الدقيق يجب ألَّا تطلق هذه الكلمة إلا على طريقة التفكير أو بالأحرى [133] على أساسها في الطبيعة البشرية. إن ادراك شيء لا صورة ولا هدف له في حالات أخرى، ليس سوى مجرَّد فرصة نعي بها حالةً مثل هذه؛ وهكذا **يُستَخْدم** الشيء بطريقة غائيةٍ ذاتياً، ولكن ليس

كموضوع حكمٍ **في ذاته** وبسبب صورته (كما لو كان «نوعاً غائياً مقبولاً، لكنهُ ليس معطى»/ species finalis accepta, non data).
ومن هنا كان عرضنا للأحكام حول السامي في الطبيعة استنباطاً لها في الوقت نفسه. وبالفعل حين قمنا بتفكيك تفكير مَلَكة الحكم هناك، وجدنا فيها علاقةً غائية لمَلَكات المعرفة يجب أن توضع في أساس مَلَكة الغايات (الإرادة) **قبلياً**، والتي هي ذاتها بالتالي غائيةٌ **قبلياً**. هذا إذاً يتضمن حالاً الاستنباط، أي شرعية ادعاء حكمٍ كهذا أن يكون صالحاً بشكل شامل وضروري.

لذا سوف يكون علينا أن نبحث فقط في استنباط أحكام الذوق، أي الأحكام حول جمال أشياء الطبيعة فنكون قد وفينا [مهمة البحث في] مَلَكة الحكم الجمالية حقها كاملاً.

الفقرة 31

حول طريقة استنباط أحكام الذوق

[134] ضرورة الاستنباط، أي بيان ضمان مشروعية نوع من الأحكام، لا يتحقق إلا حينما يدَّعي الحكم الضرورةَ لنفسه؛ وهذا ما يتمُّ له أيضاً إذا طالب بشمولية ذاتية، أي بموافقة جميع الناس، على الرغم من أن الأمر لا يتعلّق بحكم معرفة، وإنما فقط بلذة أو ألم بفعل شيء معطى، أي اعتداد بغائية ذاتية صالحة للجميع من دون استثناء وليست بحاجة إلى أن تؤسَّس على أي مفهوم للشيء، لأن الحكم هو حكم ذوق.

وبما أنه ليس أمامنا في الحالة الأخيرة حكم معرفة، لا حكماً نظرياً يفترض أساساً له **مفهوم طبيعة** بوجه عام يكوِّنه الفهم، ولا حكماً عملياً (محضاً) يفترض أساساً له فكرة **الحرية** بوصفها فكرة **قبلية** يعطيها العقل؛ لذا يكون علينا أن نبرِّر **قبلياً** شمولية حكمٍ، هو ليس حكماً يتمثَّل ما هو الشيء، ولا حكماً

يفرض عليَّ أن أفعل شيئاً لكي أنتجه. وإنما، بالنسبة إلى مَلَكة الحكم بوجه عام، علينا أن نبرِّر فقط **الصلاحية الشاملة** لحكم **فردي** يعبِّر عن الغائية الذاتية لتمثُّلٍ تجريبي لصورة الشيء، كيَ يكون بوسعنا أن نفسِّر كيف أن شيئاً ما يمكن أن يبعث على الرضا بمجرد الحكم عليه (من دون حساسية أو مفهوم)، وكيف يصحُّ أن يُعلن عن رضا يتعلق بشخص واحد، إنه بمثابة قاعدة [135] لكل شخص آخر، مثلما أن للحكم على شيء، بهدف **معرفة** بوجه عام، قواعد عامة.

والآن، بما أن هذه الصلاحية الشاملة [لحكم الذوق] لا يمكن أن تقوم على أساس اتفاق الآراء واستقصاء طرائق الشعور عند الآخرين، بل يجب أن تقوم نوعاً ما على استقلال الذات وهي تحكم على الشعور باللذة (في التمثُّل المعطى)، أي على ذوقها الخاص بها، من دون أن تُشتقَّ مع ذلك من مفاهيم، فإن حكماً كهذا يجب أن يتَّصف ـ كما هي الحال بالنسبة إلى حكم الذوق فعلاً ـ بخاصيتين منطقيتين: ثمَّة **أولاً** كلية صلاحيتها **قبلياً**، التي، مع ذلك، ليست كليةً منطقية وفقاً لمفاهيم، بل كلية حكم فردي؛ **وثانياً**، الضرورة (التي يجب أن تقوم دائماً على مبادئَ **قبلية**) التي رغم ذلك لا تتوقف على أسباب برهانية **قبلية**، والتي بتمثُّلها يمكن فرض الموافقة التي يفترضها حكم الذوق، على كل إنسان.

إن تفسير هذه الخاصيات المنطقية التي يتميز بها حكم الذوق عن جميع أحكام المعرفة الأخرى، سيكون كافياً وحده لاستنباط هذه المَلَكة الفريدة، لو كنا نقوم بتجريده أولاً من كل محتوى فيه، أي من الشعور باللذة، مكتفين بمقارنة بين الصورة الجمالية وصورة الأحكام الموضوعية الأخرى كما يفرض المنطق ذلك. فعلينا إذاً أن نبدأ بعرض هذه الخاصيات المميِّزة للذوق [136] وتوضيحها بأمثلة.

الفقرة 32
الخاصية الأولى لحكم الذوق

إن حكم الذوق يعيِّن موضوعه (من حيث هو جميل) من وجهة نظر الرضا، مدَّعياً موافقة **كل واحد** على الحكم نفسه، كما لو كان موضوعياً.

فقوْلي: هذه الزهرة جميلة، يعني في الوقت نفسه ادعاءً أنها تسرُّ كل الناس. إن إرضاءها غير ناجم عن عطرها، لأن رائحتها قد ترضي هذا، وقد تثير الدوار في ذاك. فماذا نستنتج من هذا، اللهمَّ إلا أن جمالها خاصية في الزهرة نفسها، ولا يتوقف على اختلاف الرؤوس والحواس، بل على هذه أن تتكيَّف وهذا الجمال إذا أرادت الحكم عليه؟ وعلى الرغم من ذلك ليس الأمر على هذا النحو. لأن قوام حكم الذوق هو في أنه لا يسمّي شيئاً جميلاً إلا تبعاً للخاصية التي يتفق بموجبها مع طريقتنا في إدراكه.

علاوةً على ذلك، يُطلب من كل حكم يُفترض فيه أن يبرهن عن ذوق الذات، أن تكون قد حكمت هيَ بنفسها، من دون أن تُضطَّر إلى البحث بين أحكام الآخرين تجريبياً، ومن دون أن تسبق [137] وتَقِف هي بنفسها على رضاهم أو عدم رضاهم تجاه الشيء عينه، فلا تُصدر عندئذ [حكمها] نتيجة اقتداء، كون الشيء يَسرُّ بالفعل على نحو شامل، بل لأنه يجب أن يصدر **قبلياً**. ولكن علينا في جميع الأحوال أن نفكِّر بأن حكماً **قبلياً** يحتوي بالضرورة مفهوم الشيء كما يحتوي مبدأ معرفته؛ لكن حكم الذوق لا يقوم إطلاقاً على مفاهيم وهو ليس دوماً حكم معرفة، إنما حكمٌ جمالي لا غير.

وهذا ما يفسِّر أن شاعراً ناشئاً يظل مقتنعاً بأن قصيدته جميلة على الرغم من حكم جمهور الناس عليها أو حكم أصدقائه بأنها

ليست كذلك. وإذا حدثَ أنه صدَّقهم، فلا يكون ذلك لأنه غيَّر رأيه في قيمة قصيدته وإنما لأنه يجد في رغبته بالموافقة سبباً لمسايرة الهوس الجماعي (حتى ولو كان مضاداً لحكمه)، علماً بأن الجمهور بأسره قد يكون ذا ذوق خاطئ (على الأقل في ما يخصه). وقد يحدث في ما بعد، حين تُرهف مَلَكة الحكم لديه بالتمرين، أنه يتخلَّى عن حكمه الأول طائعاً مختاراً مثلما يفعل أيضاً بخصوص أحكامه التي تقوم على العقل بشكل كامل. إن الذوق لا يدَّعي غير الاستقلال في الحكم. فإن جعل من أحكام الآخرين مبادئ معيِّنة لأحكامه، يكون [قد استبدل الاستقلال] بالرضوخ للغير.

[138] أمَّا أننا نُشيد، وبحق، بأعمال القدماء التي نجعل منها مُثُلاً، ونسمِّي مؤلفيها كلاسيكيين وكأنهم يشكلِّون طَبَقةً من النبلاء بين الكتَّاب، تسنُّ بسلوكها قوانين للشعب، فهذا ما يبدو كمؤشر على مصادر **بعديةٍ** للذوق وعلى تناقض مع الاستقلالية في كل ذات. إلا أننا نستطيع أن نقول بحق أيضاً، إن الرياضيين القدماء الذين لا نزال نعتبرهم حتى اليوم مثالاً لا غنى عنه لأعلى درجة من أصالة الرأي وأناقة المنهج التركيبي، إنما يبرهنون على أن عقلنا نحن هو عقل مقلِّدٌ أيضاً، وعلى أننا عاجزون عن إنتاج براهين صارمة من عندنا بواسطة بناء المفاهيم على أعلى مستوى من الحدْس. ولا يوجد أي استخدام لقوانا، مهما كان حرّاً، بما فيه استخدام العقل (الذي يجب أن يَنْهَل جميع أحكامه من الينبوع المشترك **قبلياً**) إلا ويقع في محاولات خاطئة، لو كان على كل ذاتٍ أن تبدأ دوماً بشكل كامل انطلاقاً من الاستعداد الأولي لطبيعتها، اللهمَّ إلا إذا كان قد سبقها آخرون بمحاولاتهم، لا لكي يجعلوا من اللاحقين مجرَّد مقلِّدين لهم، بل ليضعوا الآخرين بسلوكهم على الطريق السويّ كي يبحثوا عن المبادئ في ذواتهم فيأخذوا مسارهم الخاص بهم، الذي غالباً ما يكون [مساراً] أفضل... وحتى في [شؤون]

الدين ـ حيث لا شك في أنه على كلِ فردٍ أن يستمِدَّ قاعدة سلوكه
[139] من ذاته، كونه يبقى هو نفسه مسؤولاً أيضاً، ولا يستطيع أن يلقي بمسؤولية خطاياه على عاتق آخرين، معلِّمين كانوا أو أسلافاً له ـ لم تكن قط لتعليمات عامة أتت عن كهنةٍ أو فلاسفة، أو ربما عن الشخص نفسه قدرةٌ على التأثير، بقدر ما لمثال الفضيلة أو القداسة ـ كما هو معروض في التاريخ ـ الذي لا يُغني عن استقلالية الفضيلة المستنتجة من فكرة الأخلاقية (**قبلياً**) الشخصية والأصيلة، أو يحوِّلها إلى آلية تقليد. **الاتِّباع**، وهو الذي يتعلّق بمثال سابق، وليس التقليد، هو اللفظ المناسب لكل تأثير يقع على الآخرين من جرَّاء أعمال فاعلٍ يحتذى به؛ وهذا لا يعني أكثر من أن ننهل من الينابيع نفسها التي نهل هو منها، وأن نتعلَّم ممن سلفنا فقط كيفية الاستفادة منها. لكن الذوق ـ من بين جميع المَلَكات والمواهب ـ هو بالذات، نَظَراً إلى أن حكمه لا يتعيَّن بمفاهيم وتعليمات، أحوج ما يكون إلى الشواهد على ما نال الاستحسان لأطول مدة في تطور الثقافة، حتى لا يرتدَّ بسرعة إلى حالة فظاظة الطبع ولا يقع في حالة خشونة تجاربها الأولى.

[140]

الفقرة 33

الخاصية الثانية لحكم الذوق

ليس حكم الذوق قابلاً للتعيين بأسباب برهانية إطلاقاً، كما لو كان **ذاتياً** بحتاً.

فإذا وجد شخص أن بناءً ما، أو منظراً، أو قصيدةً ليست جميلة، فإنه، **أولاً**، لن يَدعَ الاستحسان الذي يقره مائة شخص يمدحونها جميعاً، يُفرض عليه في داخله. صحيح أنه يمكن أن يسلك كما لو كان هذا الشيء يسرُّه هو أيضاً، حتى لا يُتَّهم بالافتقار إلى الذوق؛ لا بل قد يساوره شك في أنه عَمِل على

تهذيب ذوقه بالتعرُّف على كمية كافية من الأشياء من نوع خاص (مثل إنسان يعتقد أنه يرى في البعيد غابة، بينما يرى الآخرون كلهم أنها مدينة، فيأخذ يشك عندئذٍ في حكم نظره الخاص). إنه يدرك تمام الإدراك أن تقدير الآخرين ليس حجة قاطعة للحكم في الجمال؛ وقد ينظر آخرون ويراقبون عنه جيداً، ويكون ما تمّت رؤيته من قبل كثيرين على نحو واحد، في حين يعتقد هو بأنه يراه بشكل مختلف، مفيداً له ليقيم حجةً برهانية كافية لإصدار حكم نظري، وبالتالي منطقي، إلا أن ما استحسنه آخرون لا يمكن أن يخدم كأساس لحكم جمالي. وربما جعلنا حكم الآخرين المضاد [141] لحكمنا في شيء، بحقٍ، أقل ثقة بأحكامنا، ولكن لا يمكنه إطلاقاً أن يُقنعنا بعدم صحته. إذاً لا يوجد أي **سبب برهاني** تجريبي يَفرض حكم ذوقٍ على إنسان.

ثانياً: كذلك لا يستطيع برهان **قبلي** وفقاً لقواعد محددة أن يعيِّن الحكم على الجمال. فإن قرأ عليَّ شخص قصيدته، أو اقتادني إلى مسرحية لم تَرُقْ في نهاية الأمر لمذاقي، فإنه في وسعه أن يستشهد بآراء باتو(*) أو ليسينغ(**) أو نقَّاد ذوق أقدم وأشهر من هذين، وبكل القواعد المقرَّرة من قِبَل هؤلاء ابتغاء إثبات أن قصيدته جميلة؛ وقد يتّفق أن بعض المقاطع التي لا تروق لي تتماشى تماماً مع قواعد الجمال (كما نجدها هناك ومعترف بها على وجه العموم)، فإنني مع ذلك أصمُّ أذنيَّ، وأُعرض عن سماع أية حجة أو تحجج، وأكون أكثر ميلاً إلى القرار بأن قواعد هؤلاء النقاد باطلة، أو أنها لا تنطبق ها هنا

(*) شارل باتّو (Charles Batteux/ 1713-1780)، عالم جمال فرنسي مشهور، من مؤلفاته: *Les Beaux arts reduits à un même principe* (Paris: Durand, 1746).

(**) غوتهولد إفرائيم ليسينغ (Gotthold-Ephraim Lessing/ 1729-1781) كاتب وناقد أدبي ألماني، اشتهر بمقالات نقدية حول الدراما («لاوكوون»)، وكتب مسرحيات، أشهرها *Nathan der Weise*.

على الأقلّ، بدلاً من أن أسمح بأن يتعيَّن حكمي بأسباب برهانية **قبلية**، لأن الأمر يتعلق بحكم الذوق، لا بحكم الفهم أو العقل.

[142] ويبدو أن هذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي من أجلها بالذات أُطلق على مَلَكة الحكم الجمالية هذه اسم الذوق. فقد يذكر لي شخص جميع مركَّبات طبقٍ ما من الطعام، ويعلِّق على كل منها بأنه سوف يلذّ لي، مشيداً، فضلاً عن ذلك بحقٍ بفوائد هذا الطعام الصحية. إلا أنني أبقى أصمَّ تجاه هذه الأسباب كافة؛ فأجرِّب هذا الطبق بلساني أنا وبسقف حلقي، وأصدر بعد ذلك حكمي (ليس وفق مبادئ عامة).

وفي الواقع يصاغ حكم الذوق دائماً على شكل حكم مفرد بمناسبة موضوع ما. وفي وسع الفهم أن يصوغ حكماً عاماً بمقارنته مع أشياء أخرى من حيث الإرضاء، مثلاً: أزهار التوليب جميلة، لكن الأمر ها هنا لا يتعلق بحكم ذوق، بل بحكم منطقي، يجعل من علاقة شيء بالذوق محمولاً على أشياء من نوع معيَّن بشكل عام؛ ولكن فقط الحكم الذي به أقرِّر جميلةً زهرة توليب واحدة، أي الذي به أقرِّر أن الرضا الذي أستشعره منها هو رضا كلي (يشارك فيه كل الناس)، هو وحده حكم الذوق. وخاصية هذا الحكم هي أنه، على الرغم من أنه لا يملك غير قيمة ذاتية، فإنه يدَّعي أنه صادق عند **جميع** الناس كما لو كان الأمر متعلقاً بحكم موضوعي يقوم على مبادئ المعرفة ويمكن أن يُفرض بواسطة برهان.

[143]

الفقرة 34

لا يوجد مبدأ موضوعي ممكن للذوق

نقصد بمبدإ الذوق مبدأً يمكن أن يندرج تحت شروطه مفهوم موضوعٍ، ثم نحكم بعد إقامة البرهان بواسطة القياس بأنه جميل؛

لكن هذا بكل بساطة أمر غير ممكن؛ لأنه لا بد أن أشعر مباشرةً لدى تمثُّل الشيء بلذةٍ لا يمكن أن يأتيني بها هراء الكلام عن أسباب برهانية أياً كانت. وإذا كان النقَّاد يفكرون بطريقة أفضل من الطهاة ظاهرياً ـ كما يقول هيوم(*) ـ إلا أنهم رغم ذلك لا يشاطرونهم مصيراً واحداً. فليس باستطاعتهم توقع سبب تعيين حكمهم بقوة أسباب برهانية، وإنما بتفكير الذات حول وضعها الخاص (وضع اللذة أو الألم) فحسب، مع رفضٍ لجميع التعليمات والأوامر.

أما ما يمكن وما يجب أن يُشغل النقَّاد عقولهم فيه، بحيث تساهم في تصحيح وتوسيع أحكامنا الذوقية، فهو ليس عرض السبب المعيِّن لهذا النوع من الأحكام الجمالية بصيغة عامة قابلة للتطبيق، لأن ذلك محال؛ وإنما عليهم أن يبحثوا في المَلَكات [144] المعرفية والعمل الذي تقوم به في هذه الأحكام، وأن يفسِّروا بالأمثلة الغائية الذاتية المتبادَلة، التي أظهرنا أعلاه كيف أن شكلها في تمثُّلٍ معطى هو جمال موضوعها. ويتبيَّن لنا من هنا أن نقد الذوق، بالنسبة إلى التمثُّل الذي نعطى به الموضوع، هو ذاتي فقط: أي إنه فنٌّ أو علمُ إرجاع العلاقة المتبادَلة بين الفهم والمخيِّلة إلى بعضهما البعض في التمثُّل المعطى (من دون علاقة بشعور أو مفهوم سابق)، وبالتالي وضع توافقهما أو عدم توافقهما تحت قواعد، وتعيين الشروط في ما يخص ذلك.

إن النقد **فنٌّ** حينما يبيّن بالأمثلة فقط؛ وهو **علمٌ** حينما يستنبط إمكانية حكم كهذا من طبيعة هذه المَلَكات بما هي مَلَكات معرفية بوجه عامٍّ. ونحن علينا أن نتعامل هنا، في النقد

(*) دافيد هيوم (David Hume/ 1711-1776) فيلسوف ومؤرخ اسكوتلندي، قرأه كَنْت فقال «لقد أفاقني من سُبات عميق». اشتهر هيوم بمؤلفه *Essays: Moral and Political* (1741-1742).

الترانسندنتالي، مع هذه الأخيرة فقط. إن النقد، كفنٍّ، يبحث فقط عن القواعد الفيزيولوجية (هنا: النفسية) وبالتالي التجريبية، التي يتبعها الذوق فعلاً (من دون الأخذ بالاعتبار إمكانيتها) حين يحكم في موضوعاته وينتقد منتوجات الفنون الجميلة، مثلما ينتقد **العلم** المَلَكة نفسها التي يحكم بها عليها.

[145]

الفقرة 35

مبدأ الذوق هو المبدأ الذاتي لمَلَكة الحكم بوجه عام

يتميز حكم الذوق من الحكم المنطقي من حيث إن هذا الأخير يُدرِج تمثلاً تحت مفاهيم الموضوع، بينما حكم الذوق لا يُدرج شيئاً تحت تصوّر، وإلا لأصبح من الممكن الحصول على الاستحسان العام الضروري بقوة البرهان. بيد أنه يتشابه رغم ذلك، مع الحكم المنطقي في كونه يدَّعي الكلية والضرورة، ولكن ليس بحسب مفاهيم عن الموضوع، بل يكون لاعتبارات ذاتية بحتة. والآن، بما أن المفاهيم في حكم هي أيضاً محتواة (الذي يخص معرفة الشيء)، أما حكم الذوق فَغير قابل للتعيين بمفاهيم، فهو إذاً يتأسَّس بوجه عام على الشرط الشكلي الذاتي للحكم فقط. والشرط الذاتي لجميع الأحكام هو القدرة على الحكم نفسها، أو مَلَكة الحكم. وهي تقتضي في حالة استخدامها لتمثُّلٍ يعطى به الموضوع، توافقَ قوَّتَي تمثلٍ: أي المخيِّلة (من أجل العيان وجَمعْ [146] ما فيه من كثرةٍ)، والفهم (من أجل المفهوم، بما هو تمثُّلٌ لوحدة هذا الجَمعْ). وحيث إنه لا يوجد ها هنا مفهومٌ عن الشيء في أساس الحكم، لذلك لا يمكن أن يقوم حكمٌ، إلا بإدراج المخيِّلة نفسها (في تمثُّلٍ يعطى به الشيء) تحت شروط تتيح للفهم بوجهٍ عام أن يَصِل من العيان إلى المفاهيم. وهذا يعني أنه، نظراً لأن المخيِّلة تنظِّم من دون مفهوم، وفي هذا قوام حرِّيتها، يجب أن

يُقام حكم الذوق على مجرد إحساس بالتنشيط المتبادَل بين المخيِّلة في **حريتها** والفهم **بامتثاله للقانون**، إذاً على شعور يَسمح بالحكم على موضوعٍ وفقاً لغائية التمثُّل (الذي يُعطى به الموضوع)، وهو تحفيزُ ملكة المعرفة(*) في لعبها الحر؛ ويحتوي الذوق، بما هو مَلَكة حكم ذاتية، على مبدإ إدراجٍ، ولكن ليس إدراج العيانات تحت **مفاهيم**، بل إدراج مَلَكةِ العيانات أو العروضات (أي المخيِّلة) تحت **مَلَكة** المفاهيم (أي الفهم)، بقدر ما تتوافق الأولى في **حريتها** مع الأخيرة في **امتثالها للقانون**.

ولكي نكتشف مبدأ الشرعية هذا بواسطة استنباط أحكام الذوق، ليس سوى الخاصيات الشكلية من هذا النوع من الأحكام، قادرةً على ارشادنا، فلا ننظر والحالة هذه إلا إلى شكلها المنطقي.

[147]

الفقرة 36

حول إشكالية استنباط أحكام الذوق

بوسعنا، مع إدراك موضوع، أن نربط مفهوم شيء بوجه عام، يحتوي الإدراك على محمولاته التجريبية، بحكم معرفة، فيتمُّ بهذا إنتاج حكم تجربة. وتقع في أساسه قبلياً مفاهيم عن الوحدة التركيبية لكثرة العيان، فيفهم أنه تعيينٌ لشيء؛ وتقتضي هذه المفاهيم (المقولات) استنباطاً تمَّ أيضاً في نقد العقل المحض، حيث كان بالإمكان أن نحصل كذلك على حل الإشكالية التالية: كيف تكون أحكام المعرفة التركيبية ممكنةً **قبلياً**؟ وكانت هذه الإشكالية تطال مبادئ الفهم المحض **قبلياً** وأحكامه النظرية معاً.

إلا أنه قد يرتبط شعورٌ باللذَّة (أو الألم) مباشرةً بإدراك

(*) في طبعة أكاديمية برلين: «ملكات المعرفة» (Erkenntnisvermögen).

ورضا يرافق تمثُّل الشيء ويقوم مقام المحمول بالنسبة إليه نفسه، فينشأ هكذا حكمٌ جمالي ليس بحكم معرفة. ولا بدَّ أن يكون قبلياً في أساس حكم كهذا ـ إن لم يكن مجرد حكم إحساسٍ، فحكم تفكيرٍ شكلي يطلب من كل إنسان بموجب اعتبار هذا الرضا ضرورياً ـ شيء ما كمبدإ، قد يكون ذاتياً بحتاً (إذا تبيَّن أن [مبدأً] موضوعياً لأحكام من هذا النوع أمر مستحيل) لكنه يكون في هذه الحالة بحاجة إلى استنباط لكي يُفهَمَ كيف يمكن أن يدَّعي حكمٌ جمالي الضرورة. [148]

وعلى هذا الأساس تقوم الإشكالية التي نحن بصددها الآن: كيف تكون الأحكام الجمالية ممكنةً؟ إشكالية تتعلق إذاً **قبلياً** بمبادئ مَلَكة الحكم المحضة في الأحكام **الجمالية**، أي في تلك [الأحكام] التي لا تكون مهمتها (كما هي الحال في [الأحكام] النظرية) أن تُدْرِج تحت مفاهيم الفهم الموضوعية فقط، وأن تكون خاضعة لقوانين، بل التي تكون هي لنفسها، ذاتياً، الموضوع والقانون معاً.

ونستطيع طرح هذه الإشكالية على الشكل التالي أيضاً:

كيف يكون حكمٌ ممكناً، انطلاقاً من الشعور **الشخصي** وحده الذي به نشعر بفعل اللذة التي يوفرها موضوعٌ ما مستقلاً عن مفهومه، [حكمٌ] يحكم **قبلياً** ـ أي من دون أن يُجيز لنفسه انتظار أية موافقة غريبة عنه ـ بأنَّ هذه اللذة متعلقةٌ بتمثُّل هذا الشيء **لدى كل ذاتٍ أخرى**؟

أما أن أحكام الذوق هي [أحكام] تركيبية، فهذا ما يسهل فهمه بسبب أنها تتخطى المفهوم، لا بل تتخطى أيضاً عيانَ الشيء، وتضيف إليه كمحمول شيئاً ليس حتى معرفةً، وإنما شعور باللذة (أو بالألم). ومع أن المحمول ([محمول] اللذَّة **الشخصية** المرتبطة بالتمثُّل) تجريبي، تكون هي مع ذلك أحكاماً **قبلية**، أو

ترغب في أن يُنْظر إليها على أنها كذلك؛ وهذا ما تتضمنه في كل [149] الأحوال عبارات ادعائها؛ نرى من هنا كيف أن إشكالية مَلَكة الحكم هذه تقع ضمن إشكالية الفلسفة الترانسندنتالية العامة: كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنةً **قبلياً**؟

الفقرة 37

مَاذا يؤكّد حقيقةً قبلياً عن موضوعٍ في حكم ذوق؟

أن يكون تمثُّل موضوعٍ مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بلّذةٍ، هذا ما ليس بوسعنا ادراكه إلا داخليّاً، وفي حال لم نُرد الإشارة إلى أكثر من ذلك، فإن حكمنا لن يكون سوى حكم تجريبي. والسبب في ذلك أنني لا أستطيع أن أربط **قبلياً** بين شُعورٍ معيَّنٍ (باللذة أو بالألم) وبين أي تمثُّل، إلا حيث يكون في الأساس مبدأ **قبلي** في العقل معيِّنٌ للإرادة؛ وبما أن اللذة (في الشعور الأخلاقي) تكون في هذه الحالة نتيجةً للمبدإ، ولكن غير قابلةٍ لأن تُقارَن ـ ولهذا السبب بالذات ـ باللذة الخاصة بالذوق، التي تتطلب مفهوماً معيَّناً عن قانون، بينما يجب في المقابل أن تكون تلك مرتبطةً مباشرة [150] بالحكم البحت قبل كل مفهوم. إذاً من هنا تكون جميع أحكام الذوق أيضاً أحكاماً فردية لأنها لا تربُط محمول الرضا التابع لها بمفهوم، بل بتمثّل معطى، فردي وتجريبي.

فليست إذاً اللذة، وإنما **شمولية صلاحيتها**، التي ندرك أنها مرتبطة بمجرد الحكم على موضوع في العقل، هي المتمثَّلة **قبلياً** في حكم ذوقٍ على أنها قاعدة شاملة لمَلَكة الحكم وصالحة لكل إنسان. أن أدرك موضوعاً وأحكم عليه بلذةٍ، هذا حكمٌ تجريبي. أما أن أجده جميلاً، أي أن يكون متاحاً لي أن أنسب ذلك الرضا إلى كل إنسان، بصفته ضرورياً، فهذا حكمٌ **قبلي**.

الفقرة 38

استنباط أحكام الذوق

إذا قَبِلْنا بأن الرضا بالموضوع في حكم ذوق محض، مرتبط بالحكم البحت على شكله، فهذا لا يعني سوى أن غائية هذا الشكل بالنسبة إلى مَلَكة الحكم، التي نشعر بأنها مرتبطة في الذهن بتمثُّل الموضوع. وبما أن الحكم، في ما يخص قواعد عمله الشكلية بعيداً عن كل مادة (سواء كانت شعوراً أو مفهوماً)، لا يمكن أن يتجه إلا نحو الشروط الذاتية لاستعمال [151] مَلَكة الحكم بوجه عام (التي ليست مُعدَّة(*) لأن تطبَّق على نوعية خاصة من الإحساس ولا على مفهوم خاص من الفهم)، وبالتالي نحو ذلك [العنصر] الذاتي الذي نستطيع أن نفترضه في كل إنسان (كونه ضرورياً لكل معرفة ممكنة بوجه عام). من هنا يجب اعتبار توافق تمثُّلٍ مع شروط مَلَكة الحكم هذه أمراً قابلاً لأن يكون صالحاً **قبلياً** لكل إنسان. وهذا يعني أن اللذة، أو غائية التمثُّل الذاتية لعلاقة مَلَكات المعرفة في الحكم على موضوعٍ حسيٍ بوجه عام، يمكن أن تُنْسَب بحقٍ إلى كل إنسان(11).

(*) في الطبعة الأولى: «مقصورة على» (eingeschränkt).

(11) لكي تحق المطالبة بموافقة الجميع على حكم مَلَكة الحكم الجمالية القائم على أسباب ذاتية فقط، يكفي القبول: (1) بأن تكون الشروط الذاتية لهذه المَلَكة واحدة لدى جميع البشر في ما يخص علاقة قوى المعرفة العاملة فيها بالنسبة إلى معرفة بوجه عام؛ ولا بد من أن يكون هذا صحيحاً وإلا لَمَا استطاع البشر أن يبلِّغوا بعضهم البعض تمثلاتهم، حتى ولا المعرفة (2) أن الحكم قد راعى فقط هذه العلاقة (وبالتالي **الشرط الشكلي** لمَلَكة الحكم)، وأن يكون محضاً، أي غير مختلط بمفاهيم الشيء ولا بالأحاسيس كأسباب معيَّنة. وإذا حَدَث خطأ أيضاً بالنسبة إلى هذه النقطة الأخيرة، فإن ذلك يعود فقط إلى الاستخدام غير الصحيح للصلاحية التي يخولنا إياها قانون خاص بحالة معيَّنة، لكنه لا يعني إلغاء هذه الصلاحية بوجه عام.

[152]

ملاحظة

كان هذا الاستنباط سهلاً إلى هذا الحد، لأنه ليس بحاجةٍ إلى تبرير الواقع الموضوعي لأي مفهوم؛ فالجمال ليس مفهوماً لشيء، وحكمُ الذوق ليس حكمَ معرفة. إنه يدَّعي فقط أنه يحقُّ لنا أن نفترض أن شروط مَلَكة الحكم الذاتية التي نلقاها نحن في أنفسنا موجودة هي نفسها لدى كل إنسان بوجه عام؛ ويضاف إلى ذلك فقط أننا أدرجنا بشكل صحيح الشيء المعطى تحت تلك الشروط. ومع أن لهذا الأخير صعوبات لا مفرَّ منها، لا تتعلّق بمَلَكة الحكم المنطقية (لأننا نُدرج هنا تحت مفاهيم، أما في مَلَكة الحكم الجمالية فبمجرد علاقة ـ لا يمكن إلا أن يتمَّ الإحساس بها ـ بين المخيِّلة والفهم المنسجمين مع بعضهما البعض في صورة الشيء المتمثَّلة، حيث يسهل أن يكون الإدراج خادعاً)، فإن شرعية ادِّعاء مَلَكة الحكم بأنه يحقُّ لها توقُّعُ موافقة شاملة، تبقى مع ذلك غير منتَقَصة؛ وهذا ما يؤدي فقط إلى [التأكيد] على صحة المبدأ [القائل]: يحق لكل إنسان أن يحكمَ ويكون الحكم المنطلقُ من أسباب ذاتية صالحاً للجميع. أما في ما يخص الصعوبة والشك المتعلِّقين بصحة الإدراج تحت مبدإ كهذا، فإن شرعية ادعاء حكم جمالي الصلاحيةَ الشاملة بوجه عام، وبالتالي مبدأه نفسه، فليسًا أقلَّ عرضة للشك مما هو عليه مبدأ الإدراج الموضوعي نفسه من قابلية للخداع وإن لم يكن بالوتيرة والسهولة نفسهما تحت مبدإ مَلَكة الحكم المنطقية، أما لو كان السؤال: كيف يمكن أن نعتبر قبلياً أن الطبيعة هي مجموعة موضوعات [153] ذوق؟ لكان علينا عندئذ أن نحيل السؤال إلى الغائية، لأنه علينا في هذه الحالة أن نعتبر كغايةٍ جوهرية تعود إلى مفهوم الطبيعة، كونُها تقدِّم لملكة الحكم فينا تحت أشكال غائية. إلا أن صحة هذا الافتراض لا تزال موضع شك، في حين أن واقع جمالات الطبيعة واضح للتجربة.

الفقرة 39

حول قابلية إحساسٍ للتبليغ

حينما يكون الإحساس ـ باعتباره الشيء الوحيد الواقعي حقيقة ـ على صلة بالمعرفة، يسمَّى عندئذ إحساس الحواس؛ وبوسعنا أن نتمثل الصفة الخاصة لكيفيته على أنها قابلة لأن تبلَّغ لجميع الناس بالطريقة نفسها، مع افتراض أن لكل إنسان حاسة مماهية لحاستنا. غير أنه لا يمكننا إطلاقاً أن نفترض ذلك لكل حاسة على انفراد. فهكذا مثلاً لن نستطيع إبلاغ إنسان تنقصه حاسة الشم هذا النوع من الإحساس؛ وحتى إن لم يكن محروماً منها، فإننا مع ذلك لن نستطيع التأكد من أنه قد أحس [برائحة] الزهرة إحساساً مثيلاً بالإحساس الذي لدينا نحن. لا بل علينا أن نتصور أن البشر أكثر اختلافاً فيما بينهم حينما يتعلق الأمر **بالملاءمة** أو **عدم الملاءمة** في حالة الإحساس بموضوع الحواس الواحد، وإننا لا نستطيع إطلاقاً أن نطالب بأن يُقرَّ كل إنسان بأنه يجد لذة في نفس الأشياء التي نجدها فيها نحن. وبوسعنا أن نسمِّي هذا النوع من اللذة لذة **المتعة** لأنه يصل إلى النفس عبر الحواس، وفي هذه الحالة نكون نحن إذاً متقبّلين.

[154] أما الرضا الذي يسببه فعلٌ نظراً لطبيعته الأخلاقية، فليس، في المقابل، لذة المتعة، بل [لذة] الفعل الذاتي وتوافقه مع فكرة مصيره. غير أن هذا الشعور، الذي يسمَّى شعوراً أخلاقياً، يقتضي وجود مفاهيم؛ وهو لا يمثِّل غائية حرة، بل غائيةً وفق قوانين، وبالتالي لا يمكن أن يبلَّغ بوجه عام إلا بواسطة العقل، وإذا كان لا بد أن تكون اللذة من نوع واحد لدى كل إنسان، فعندئذ يجب أن يتم ذلك [التبليغ] بواسطة مفاهيم العقل الأخلاقية بالغة التحديد.

صحيحٌ أن اللذة الناجمة عن السامي في الطبيعة، باعتبارها لذة التأمل المتعقل، تدَّعي هي أيضاً وجود مشاركة عامة معها، إلا أنها تفترض مع ذلك مسبقاً وجود شعور آخر، هو الشعور بمصيرها فوق ـ الحسي الذي، مهما كان على درجة من الغموض، إلا أن له أساساً أخلاقياً. لكنه لا يحقُّ لي اطلاقاً أن أفترض أن أناساً آخرين سوف يأخذون ذلك في الاعتبار، وسوف يجدون رضاً في تأمل منظر عظمة الطبيعة المتوحشة (الذي بكل تأكيد لا يمكن أن يُنْسَب إلى منظرها هذا، وهو بالأحرى مخيف). ومع ذلك، وعلى الرغم من أنه يجب أن يؤخذ هذا الاستعداد الأخلاقي بالاعتبار لدى كل فرصة سانحة، أستطيع أن أتوقع أن كل إنسان سوف يشعر بهذا الرضا، ولكن عبر القانون الأخلاقي فقط، المؤسَّس من جهته هو أيضاً على مفاهيم العقل.

[155] وفي المقابل، ليست اللذَّة الناجمة عن الجميل لذَّة متعةٍ ولا لذةً ناشئة عن نشاط تمَّ إطاعةً لقانون، كما أنها ليست لذَّةً مصدرها التأمل المتعقل وفق أفكار، بل نجمت عن مجرَّد التفكير. وترافق هذه اللذةُ، من دون أن توجهها غاية أو مبدأ، الادراكَ العادي للشيء بالمخيلة، بما هي مَلَكة العيان، بالنسبة إلى الفهم، بما هو مَلَكة المفاهيم، بواسطة إجراءٍ من قِبَل مَلَكة الحكم التي يجب عليها أن تنجزه أيضاً في خدمة التجربة الأكثر شيوعاً؛ ولكن بفارقٍ، أنه عليها أن تفعل ذلك هنا لكي تحصل على مفهوم تجريبي موضوعي، أما هناك (في الحكم الجمالي) فلمجرَّد أن تُدرِك تناسب التمثُّل مع النشاط المنسجم (المتوافق ذاتياً مع غاية) لمَلَكتي المعرفة في حريتهما، أي لكي تشعر باللذة التي تحدثها حالة التمثل. ويجب أن تكون هذه اللذة مؤسَّسةً بالضرورة على الشروط نفسها، لأنها شروط ذاتية لإمكانية التجربة بوجه عام، ولأن النسبة بين مَلَكات المعرفة هذه هي المطلوبة للذوق وكذلك

للحس السليم المشترك، الذي يصحُّ أن يُفترض لدى كل إنسان. ولهذا السبب بالذات يحقُّ لمن يحكم بذوق (شرط ألَّا يضلَّ في [156] هذا الوعي، وألَّا يعتبر المادة على أنها الصورة، ولا الإشارة على أنها الجمال) أن ينسب إلى كل إنسانٍ الغائية الذاتية، أي رضاه بالشيء، وأن يعتبر أن شعوره قابلٌ لأن يبلَّغ على وجه شمولي، وذلك من دون وساطة المفاهيم.

الفقرة 40

حول الذوق، كضرب من ضروب الحسِّ العام

إننا نُطلق غالباً على مَلَكة الحكم اسم الحسّ، حينما لا نأخذ بالاعتبار تفكيرها بقدر ما نعطي نتيجةَ هذا التفكير من اهتمام ملحوظ، كما أننا نتكلّم عن حس للحقيقة أو حس للاستقامة، للعدالة، إلخ... وعلى الرغم من أننا نعلم ـ أو على الأقل ينبغي علينا أن نعلم ـ أنه ليس حسّاً هذا الذي تستطيع هذه المفاهيم أن تجد مقراً لها فيه، وأنه لا يملك ما يؤهِّله على الأقلّ للإدلاء بقواعد شاملة، بل على العكس تماماً، إنه لا يمكن أن يخطر ببالنا أي نوع تمثُّلٍ للحقيقة، للاستحقاق، للجمال أو للعدالة، ما لم نستطع أن نرقى بأنفسنا فوق الحواس، إلى مَلَكات معرفةٍ أعلى. إننا ننظر إلى **الفهم العادي**، حينما نعتبر أنه سليم فقط (لم يتمَّ تهذيبه بعد)، على أنه أدنى صفة يحقُّ لنا أن نتوقع وجودها [157] لدى كلِّ من يدَّعي أنه كائن بشري، ومن هنا كان له أيضاً ذلك الشرف المُخجل أن يسمَّى حساً عاماً (sensus communis)؛ وبهذه الطريقة نحن لا نقصد بكلمة عام (ولا يقع هذا اللّبس حقيقة حول معنى هذه الكلمة في لغتنا فحسب، وإنما في لغاتٍ أخرى أيضاً) أكثر من عامّي، (vulgare)، [أي] يُصادَف في كل مكان ولا يشكِّل امتلاكُه أي فضلٍ أو ميِّزة على الإطلاق.

إلا أنه يجب علينا أن نفهم أن عبارة **حس عام** (sensus communis) تتضمَّن فكرة حسٍّ مشترك، أي مَلَكة حكم تُراعي في تفكيرها، حينما نفكرٌ (قبلياً)، نوعيةَ تمثُّل كل شخص آخر، بحيث تَسند ـ **إن صح التعبير** ـ حكمَها إلى العقل البشري برَّمته، فيسلَمُ من الوهم الذي قد يعتريه بفعل شروط ذاتية خاصة يمكن أن تُعتَبر بسهولة موضوعيةً وتؤثّر سلباً على الحكم. وهذا ما يحدث حينما نسند حكمنا إلى أحكام الآخرين، معتمدين أكثر على أحكامهم الوهمية منها على تلك الواقعية من بينها، وحينما نضع أنفسنا مكان كل إنسان آخر مكتفين بالتغاضي عن القيود التي تعلق بحكمنا نحن عن طريق المصادفة. وهذا ما يحصل مرة أخرى حينما نُبعِد قدر الإمكان ما يشكِّل في حالة التمثُّل مادةً، أي إحساساً، ولا نعير اهتماماً إلا للصفات المميزة الشكلية لتمثلنا، [158] أو لحالة التمثل التي تخصنا. ولا شك في أن عملية التفكير هذه تبدو عندئذ شديدة التصنع، فنستطيع أن ننسبها إلى ما نسمِّيه الحس **العام**. لكن الأمر يبدو على هذا النحو فقط حينما نعبِّر عنه بصيغ مجردة، بينما لا يوجد في الحقيقة شيء أكثر بساطةً من أن نلقي بالإغراء والانفعال جانباً، إن كنا نبحث عن حكمٍ يُراد له أن يكون قاعدة عامة.

ومع أن المسلَّمات التالية التي تخصُّ الفهم العادي للبشر، ليست لتُذكَر هنا على أنها أجزاء من نقد الذوق، إلا أنها قد تساعد بالفعل على توضيح مبادئه. هذه [المسلّمات] هي: 1 ـ أن نقوم نحن بأنفسنا بالتفكير؛ 2 ـ أن نضع أنفسنا في عملية التفكير مكان كل إنسان آخر؛ 3 ـ أن نفكر بانسجام دوماً مع أنفسنا. المسلَّمة الأولى هي مسلّمة التفكير **الخالي من حكم مسبَق**، والثانية [مسلَّمة التفكير] **المنفتح**، والثالثة [مسلّمة التفكير] **المنسجم**. الحكمة الأولى هي حكمة عقلٍ لا يعرف أن يكون **سلبياً** على الإطلاق. فالميل إلى العقل السلبي، أي إلى تعيين

العقل بقانون من الخارج يسمَّى **الحكم المسبَق**، وأكثر الأحكام المسبَقَة خطورةً أن نتصوَّر أن قوانين الطبيعة، التي يضعها لها الفهم في أساسها بواسطة قانونها الجوهري الخاص بها، لا تخضع هي لها، وهذا هو **الإيمان بالخرافات**. ويسمَّى التحرُّر من [159] الإيمان بالخرافات **تنويراً**[12]؛ لأنه، على الرغم من أن هذه التسمية تُطلق أيضاً على التحرر من الأحكام المسبَقَة بوجه عام، إلا أن تلك تستحقُّ أن تُطلق بمعنى مميَّز (in sensu eminenti) على الحكم المسبَق، حيث إن العمى الذي يوقعنا فيه الإيمان بالخرافات، يذهب إلى حد أن يفرض علينا بمثابة واجب أن نُظهر بوضوح فائق حاجتنا إلى أن يقودنا آخرون، وبالتالي حالة عقلٍ سلبي. وقد اعتدنا من جهة أخرى في ما يخص المسلَّمة الثانية من طريقة التفكير، أن نسمي إنساناً محدوداً (**ضيِّق الأفق**، عكس المنفتح) من لا يكفي استخدام مواهبه [لتحقيق شيء] مهم (لاسيما ما يتطلب استخداماً مكثفاً جداً). غير أننا لا نتكلم هنا عن مَلَكة المعرفة، وإنما عن **طريقة التفكير** التي تجعل من استخدامه استخداماً غائياً. وأياً يكن المجال أو الدرجة التي تطالها مواهب الإنسان المعطاة من الطبيعة صغيرة، إلا أنها تشير إلى إنسان يملك **طريقة تفكير منفتح** حين يترفع عن الشروط الشخصية الذاتية لحكمه، التي نجد كثيرين وكأنهم محصورون داخلها، ويفكِّر في

(12) نستطيع أن نتحقق، وبسرعة، من أن التنوير أمر سهل الطرح (in thesi) دون شك، لكن افتراضه (in hypothesi) أمر صعب ولا يتم إنجازه إلا ببطء؛ لأنه من السهل جداً أن يُطلب من الإنسان ألَّا يكون عقله سلبياً، بل أن يكون دائماً واضع القانون لنفسه، بحجة أنه لا يريد أكثر من أن يكون منسجماً مع غايته الجوهرية ولا يطلب معرفة ما يفوق فهمه؛ ولكن بما أنه يصعب علينا نحن أن نتخلى عن الطموح نحو هذه المعرفة، وبما أنه يوجد دائماً من يَعِد، وبثقة بالنفس عالية جداً، أن باستطاعته إشباع حبِّ الاطلاع هذا، لذلك سيكون حتماً من الصعب جداً أن نحافظ على السلبي البحت (وهو قوام التنوير الحقيقي) في طريقة التفكير (خاصة التفكير العام) أو أن نُحدثه فيها.

[160] حكمه الخاص به من **موقع شامل** (لا يستطيع أن يعيِّنه إلا حينما يضع نفسه في موقع الآخرين). والحكمة الثالثة، وهي طريقة التفكير **المنسجم**، هي الأصعب منالاً، ولا نستطيع الوصول إليها إلا بالتأليف بين المسلَّمتين السابقتين وبعد العمل بموجبها مراراً وتكراراً إلى أن تصبح مهارة لدينا. ويمكن القول: إن أولى هذه المسلّمات هي مسلَّمة الفهم، والثانية مسلَّمة مَلَكة الحكم، والثالثة مسلَّمة العقل.

وأعود لأواصل الكلام في ما انقطع منه بسبب هذا الاستطراد فأقول: نستطيع أن نطلق بحقٍ تسمية الحسّ العام على الذوق أكثر من تسميته الحس السليم، وأن مَلَكة الحكم الجمالية هي أكثر جدارةً من مَلَكة الحكم العقلية بحمل اسم حسٍ مشترك[13]، لو كنا على استعداد لاستخدام كلمة حسّ للإشارة إلى تأثير التفكير البحت على النفس؛ لأنه يُفهم بالحس هنا الشعور باللّذة. لا بل قد نستطيع تحديد الذوق بأنه القدرة على الحكم على ما يجعل شعورنا تجاه تمثُّلٍ معطى **قابلاً لأن يبلَّغ بشكل عام** من دون وساطة مفهوم.

[161] وتقتضي حذاقة البشر في تبليغ أفكارهم لبعضهم البعض أيضاً وجود علاقةٍ بين المخيِّلة والفهم تجمع إلى المفاهيم عيانات، وإلى هذه بدورها مفاهيم، تصبُّ معاً في معرفة؛ لكن التوافق بين قوَّتي النفس هاتين يتمُّ عندئذ **وفق قانون** وخاضعاً لإملاء مفاهيم معيَّنة. وهناك فقط، حيث تُوقظ المخيِّلة الفهم بحريتها، وحيث ينقل الفهمُ المخيِّلةَ إلى لعبة منتظمة من دون

(13) باستطاعتنا أن نسمي الحسَّ المشترك الجمالي (sensus communis ästheticus)، وفهم البشر العادي الحس المشترك المنطقي (sensus communis logicus).

مفاهيم، هناك يبلِّغ التمثُّل عن نفسه، ليس كفكرة، وإنما كشعور داخلي بحالة نفسية غائية.

فالذوق إذاً هو مَلَكة الحكم **قبلياً** على قابلية تبليغ المشاعر المرتبطة بتمثُّلٍ معطى (من دون وساطة مفهوم).

ولو كان من حقنا أن نقبل بأن مجرَّد قابلية شعورنا للتبليغ عموماً يجب أن تحمل لنا بحد ذاتها منفعةً (ولكن هذا ما لا يحقُّ لنا أن نستنتجه من طبيعة مَلَكة الحكم المفكِّرة فقط)، فعندئذ نستطيع أن نفسِّر لماذا يُفرض الشعور في حكم الذوق على كل إنسان وكأنه واجب عليه.

الفقرة 41
حول المنفعة الذرائعية للجميل

[162] سبق وعَرَضنا بما فيه الكفاية أن حكم الذوق الذي نعلن به أن شيئاً ما جميل، لا يقتضي بالضرورة أن تكون منفعةٌ في **أساس تعيينه**. إلا أنه لا يُستنتجَ من ذلك أنه بعد إطلاق الحكم، كحكم جمالي محض، لا يمكن أن ترتبط به فائدة على الإطلاق. لكن هذا الربط يكون دائماً ربطاً غير مباشر فقط، أي إنه يجب تمثُّل الذوق مرتبطاً أولاً بشيء آخر، كي نستطيع أن نربط أيضاً برضا التفكير البحت بموضوع **لذةٌ بوجوده** نفسه (الذي فيه قوام كل فائدة). وهذا يرجع إلى أنه يصحُّ هنا، في الحكم الجمالي، ما يقال في حكم المعرفة: لا تصحُّ نتيجة أتت عن الممكن إلى الموجود (a posse ad esse non valet consequentia). فقد يكون هذا الآخر شيئاً تجريبياً، أي ميلاً خاصاً بالطبيعة البشرية؛ أو من طبيعة عقلية كخاصية للإرادة حيث يمكن تعيين كلتيهما **قبلياً** بواسطة العقل، كونهما تحتويان على رضا بوجود شيء، وهكذا

يمكن أن يُرسي أساساً لمنفعةٍ قد تأتي عن شيء سَبَق وكان سارّاً لذاته ومن دون اعتبار أية منفعة.

لا يثير الجميل اهتماماً من طبيعة ذرائعية **إلَّا داخل المجتمع**؛ ولو سلَّمنا بأن الميل الغريزي الذي يدفع بالإنسان إلى تشكيل مجتمع هو ملازمٌ له بطبيعته، بينما قابليته وميله نحو العيش فيه، أي **اجتماعيته**، هي بمثابة ضرورة خاصة بالإنسان كمخلوق وُجد لكي يعيش في مجتمع، أي بمثابة صفة خاصة ترجع إلى [163] إنسانيته، لَمَا كنا لنخطئ إذا اعتبرنا أن الذوق أيضاً هو مَلَكة حكم لكلِّ ما نستطيع أن نبلِّغ بواسطته حتى شعورنا للآخرين، وبالتاليَ كوسيلة نقل لما يقتضيه كل ميلٍ طبيعي لدى كل إنسان.

إن إنساناً تُرِك لوحده على جزيرة قافرة لم يتزيَّن ولن يزيِّن كوخه، كما أنه لن يبحث عن الورود، وبعيداً عن ذلك كثيراً، لن يغرسها ليتزيَّن بها؛ بل إنه لن يعي أنه عليه أن يكون أيضاً إنساناً راقياً وفق [مطلب] نوعه، إلَّا في مجتمع (بداية عملية التمدن): وهذا يرجع إلى أننا نقدِّر إنساناً على هذا الشكل، حينما نجد عنده الميل نحو إبلاغ الآخرين بلذَّته ويكون بارعاً في ذلك، وحينما لا يُسعده شيء إلا إذا كان لا يستطيع الشعور برضا به عينه إلا بمشاركة الآخرين. ويضاف إلى ذلك أن كل إنسان يتوقع من الجميع ويطالبهم بمراعاة [واجب] تبليغ [اللذة] العام، كما لو كان ذلك بموجب عقد أصيل أملته البشرية نفسها. وفي الحقيقة إن ما كان بدءاً مجرد إثارات، مثل ألوان الرسم على الجسم (الصباغ الأحمر عند سكَّان جزر الكاريبي، والقرمزيّ عند قبائل الهنود الحمر الايروقيين)(*) والزهور وصدف المحار وريش الطيور زاهية الألوان، ومع مرور [164] الزمن تلك الأشكال الجميلة أيضاً (كالتي على قواربهم وملابسهم،

(*) مجموعة من القبائل الحمر في كندا وشمال الولايات المتحدة الأمريكية في مناطق البحيرات العظمى ومنها فصائل تعيش اليوم في مونتريال وولاية نيويورك.

إلخ...)، هذه كلها لم تجلب معها أية متعة على الإطلاق، أي رضا بمتعة يكون ذا أهمية في المجتمع وترتبط به منفعة كبيرة، إلى أن أتت أخيراً عملية التحضُّر التي بَلَغت أوج التطور فجعلت من كل ذلك تقريباً شغل الميل المرهف الشاغلِ وأصبحت قيمة الإحساسات لا تقاس إلا بقدر ما هي مؤهَّلة لِأَنْ تُبلَّغ للجميع. وهنا، على الرغم من أن اللذة التي يشعر بها الجميع تجاه هذه الأشياء لا تستحق الذكر ولا منفعة ملحوظة منها بذاتها، إلا أن فكرة قابليتها الشاملة للتبليغ قد رفعت من قيمتها إلى درجة تكاد تكون بلا نهاية.

غير أن هذه المنفعة العالقة بشكل غير مباشر بالجميل عبر ميلنا نحو المجتمع، هي إذاً منفعة تجريبية ليست ذات أهمية بالنسبة إلينا هنا، نظراً إلى أنه علينا أن نوجه أنظارنا إلى ما قد تكون له علاقة بحكم الذوق **قبلياً**، حتى ولو بشكل غير مباشر فقط. فإذا تمَّ لنا أن اكتشفنا منفعةً ترتبط أيضاً بهذا الشكل فعندئذٍ سوف يكتشف الذوق لحكم الذوق فينا وسيلة انتقال من متعة الحواس إلى الشعور الأخلاقي. وبهذا لن نُرشَد إلى طريقٍ أفضل لإشغال ذوقنا بما هو غائي فحسب، بل سيكون باستطاعتنا أيضاً أن نقدِّمه كحَلَقة وصلٍ في سلسلة المَلَكات البشرية **قبلياً**، التي يجب أن يتوقَّف عليها كل تشريع. وهذا كلُّ ما نستطيع أن نقوله حول المنفعة التجريبية الناجمة عن موضوعات الذوق وعن الذوق نفسه، أي إنه، كونه يُذعن للميل، مهما كان عليه هذا الأخير من تهذيب، إنما يبقى من السهل جداً أن يختلط بكل [165] الميول والأهواء التي تصل في المجتمع إلى أكبر قدر من تنوعها وأعلى درجاتها، وعندئذٍ لن يكون بوسع المنفعة المتعلقة بالجميل، لو أنها مؤسسة عليها، أن توفِّر أكثر من انتقال شديد الالتباس من الملائم إلى الخيّر. أما أن يكون من الممكن أو غير الممكن إنجاح ذلك بواسطة الذوق ـ إذا أُخذ بنقائه ـ فهذا ما يدعونا إلى البحث فيه.

الفقرة 42

حول الاهتمام العقلي بالجميل

حَدَث، وبحسن نيّة، أن اعتُبر الاهتمام بالجميل بعامة، دلالة على طبعٍ خيِّر أخلاقياً، وقد تمَّ ذلك على يد أولئك الذين أرادوا بالفعل توجيه جميع نشاطات البشر التي يدفعهم إليها ميلهم الطبيعي الداخلي، باتجاه الغاية النهائية للبشرية، أي الخير الأخلاقي. ولكن خالفهم آخرون الرأي ـ وليس من دون حق ـ ممن استند إلى التجربة، وفيها أن مَهَرة الذوق هم، ليس فقط أحياناً وإنما حتى بشكل عادي، مغترُّون، متشبثون برأيهم، مستسلمون للشهوات المفسدة، ولربَّما كان غيرهم أحق منهم في ادعاء التفوق في التمسُّك بالمبادئ الأخلاقية؛ ومن هنا يبدو أن الشعور بالجميل لا يختلف فقط نوعياً [166] (كما هو الحال بالفعل أيضاً) عن الشعور الأخلاقي، بل الاهتمام أيضاً الذي يمكن أن يرتبط به، يصعب أن يتفق معه، إنما ليس عبر ألفة داخلية على الإطلاق.

نعم، إنني أسلِّم راضياً بأن الاهتمام **بالجميل في الفن** (الذي أضمُّ إليه أيضاً الاستخدام المصطَنع لجمالات الطبيعة بهدف التبجح ومن ثمَّ الغرور) لا يشكل أدنى برهان على وجود نوع من التفكير مرتبط بالخير الأخلاقي، أو حتى ميال نحوه فقط. لكنني في المقابل أدَّعي بأن **اهتماماً مباشراً** بجمال **الطبيعة** (ليس فقط امتلاك ذوق للحكم عليها) هو دائماً بمثابة علامة على وجود نفسٍ خيِّرة؛ وأنه في حال كان هذا الاهتمام عادةً، فهو يدلُّ على الأقلّ على حالة نفسية مناسبة للشعور الأخلاقي، لو كان ليرتبط طوعاً **بالتأمل في الطبيعة**. ولكن يجب أن نتذكر جيداً أنني أتكلم هنا عن **أشكال** الطبيعة الجميلة حصراً، وأبقي جانباً في المقابل **الإغراءات** التي كثيراً ما اعتدنا أن نربطها بها، لأن الاهتمام بها هو أيضاً مباشر من دون شك، غير أنه تجريبي لا غير.

إن من يتأمل على انفراد (ومن دون قصد أن يبلِّغ الآخرين بما يلاحظه) شكل زهرة بريِّة جميلة، شكل طائر أو حشرة، إلخ.. [167] كي يُعجب بها، كي يحبها، ولا يرضى أبداً بأن يفتقدها في الطبيعة، حتى ولو لَحِقَه من ورائها بعض الأضرار، بل أقل من ذلك بكثير أنه لم تتبيَّن له أية منفعة من خلالها، هذا الإنسان هو الذي يهتم اهتماماً مباشراً، وبالتالي عقلياً بجمال الطبيعة. وهذا يعني أن ليس شكل منتوج الطبيعة وحده هو الذي يَسرُّه وإنما وجوده نفسه أيضاً، من دون أن تشارك في ذلك إثارة الحواس أو أن يربط هو به غاية أياً كانت.

لكن الجدير بالملاحظة في هذا المجال هو أننا لو تحايلنا على عاشق الجمال هذا وغرسنا سراً زهوراً اصطناعية (يمكن تصنيعها بشكل مطابق تمام المطابقة مع [الزهور] الطبيعية)، أو وضعنا طيوراً صنعت من الخشب فوق أغصان الشجر، وجاء واكتشف ذلك بعدئذ، فسوف يتبدد حالاً اهتمامه المَباشر الذي أبداه قبل ذلك، ولكن ربما حل محله اهتمام آخر، أي اهتمام الغرور بتزيين غرفته بتلك الأشياء إرضاء لأعين غريبة. وفكرة أن الطبيعة هي التي أنتجت ذاك الجمال، هي فكرة يجب أن ترافق العيان والتفكير، وعليها وحدها يقوم الاهتمام المباشر الذي نبديه تجاهها، وإلا [لكان الحكم] إما مجرد حكم ذوق من دون أي اهتمام، أو حكماً غير مباشر فقط، أي مرتبطاً بالمجتمع؛ وهذا [الاهتمام] الأخير لا يقيم مؤشراً أكيداً على استعداد خيِّرٍ أخلاقياً.

[168] إن هذه المزيَّة التي للجمال الطبيعي مقابل جمال الفن ـ حتى ولو تفوَّق هذا الأخير على ذاك من ناحية الشكل ـ التي تجعلها تثير مع ذلك هي وحدها اهتماماً مباشراً، هي التي تنسجم مع الاستعداد المستنير والمتأصل الذي نجده لدى جميع الناس الذين قاموا بتثقيف شعورهم الأخلاقي. فإذا قام رجل لديه ما يكفي من الذوق ليحكم على منتوجات الفن الجميل بأكبر قدر من

سداد الرأي والحرية، وخرج طوعاً من الغرفة التي توجد فيها تلك الأشياء الجميلة، المغذية للغرور وللأفراح الاجتماعية بشكل عام، وولّى وجهه نحو الجميل في الطبيعة لروحه متعةً في التأمل فيه الذي لا يستطيع أبداً أن يجد له نهاية، فإننا سوف نحترم خياره هذا، ونفترض أن في داخله نفساً جميلة، ليس باستطاعة أي عارف بالفنون أو هاوٍ لها أن يدَّعيها لنفسه، بفضل الاهتمام الذي يبديه بالأشياء التي يقتنيها. ـ والآن، ما هو الفارق في تقديرنا لهذين النوعين المختلفين من الأشياء التي يصعب أن يظهر تفوق أحدهما على الآخر في حكم الذوق البحت؟

إن لدينا قدرة مَلَكة حكمٍ جمالية بحتة تتيح لنا أن نحكم على أشكالٍ من دون مساعدة مفاهيم، وأن نجد رضا بمجرد الحكم عليها، رضا نجعل منه حالاً قاعدة للناس أجمعين من دون أن يكون هذا الحكم قائماً على اهتمام، أو أن يُنتج ما يشبه ذلك. ـ ولدينا أيضاً من جهة أخرى قدرة مَلَكَة حكمٍ عقلية كي نعيِّن **قبلياً** رضا بمجرد أشكال مسلَّماتٍ عملية (كونها مؤهَّلة هي من نفسها لتكون تشريعاً شاملاً) نجعل منه قانوناً للناس أجمعين، من دون أن يقوم حكمنا على أي اهتمام، **ولكن أن ينتج مع ذلك شيئاً من هذا القبيل**. ففي الحكم الأول تسمَّى اللذة أو الألم [لذة أو ألم] الذوق، وتسمى في الثاني [لذة أو ألم] الشعور الأخلاقي. [169]

ولكن، بما أن العقل مهتمٌّ أيضاً بأن يكون للأفكار (التي يثير هو اهتماماً مباشراً بها في الشعور الأخلاقي) واقع موضوعي أيضاً، أي أن تُظهر الطبيعة على الأقلِّ أَثَراً أو أن تعطي تلميحاً إلى وجود أي سببٍ فيها يتيح لنا الاعتقاد بوجود توافق قانوني بين منتوجاتها ورضانا المستقل عن كل منفعة (الذي نعترف به **قبلياً** قانوناً لجميع الناس من دون أن نكون قادرين على تأسيس ذلك على براهين). ومن هنا كان لا بد للعقل من أن يهتمَّ بكل مظهر تظهره الطبيعة لمثل هذا التوافق. إذاً، لا يستطيع العقل أن يُمعن

التفكير في جمال **الطبيعة** من دون أن يجد نفسه مهتماً بها في الوقت نفسه. غير أن هذا الاهتمام، من حيث صِلاته، أخلاقي؛ ومن يهتم على هذا النحو بالجميل في الطبيعة لن يستطيع فعل ذلك إلا وقد أسَّس اهتمامه من قَبْلُ على الخيِّر أخلاقياً تأسيساً راسخاً. وهذا ما يعطينا الحق بأن نفترض في من يهتمُّ مباشرةً بجمال الطبيعة على الأقل أساساً لاستعداد أخلاقي خيِّر. [170]

قد يقول قائل: إن هذا التفسير للأحكام الجمالية على أساس صِلَتها بالشعور الأخلاقي لَيَبْدو ملفَّقاً جداً فيؤخذ على أنه التفسير الصحيح للكلام المشَفَّر الذي تتكلم به الطبيعة إلينا مجازاً عبر أشكالها الجميلة. فأولاً، ليس هذا الاهتمام المباشر بالجميل في الطبيعة عاماً بالفعل، وإنما يخص فقط إما أولئك الذين لهم استعداد تمَّ تدريبه من قَبْلُ على الخير، أو أنهم قابلون لتلقيه بدرجة ممتازة؛ وعندئذ يقودنا التمثيل بين حكم الذوق المحض الذي يجعلنا نشعر بالرضا من دون أن نكون مقيَّدين بأي نوع من أنواع الاهتمام، ويقدمه في الوقت نفسه على أنه يليق **قبلياً** بالبشرية بوجه عام، وبين الحكم الأخلاقي الذي يقوم بالعمل نفسه انطلاقاً من مفاهيم، ومن دون تفكير واضح ودقيق ومتعمَّد، [يقودنا] إلى اهتمام مباشر متوازن بموضوع [الحكم] الأول كما بموضوع الحكم الثاني، فيما عدا أن ذاك هو اهتمام حرٌّ وهذا اهتمام مؤسَّس على قانون موضوعي. ويضاف إلى ذلك أيضاً الإعجاب بالطبيعة التي تُظهر نفسها في منتوجاتها الجميلة على أنها فنٌّ ليس بمجرد الصدفة، بل كأنه [نتج] عن تعمُّد بموجب تنظيم له قوانينه، وكغائيةٍ من دون غاية؛ وكوننا لا [171] نصادف هذه الأخيرة خارجياً في أي مكان، فمن الطبيعي أن نبحث عنه في داخلنا نفسه، أي بالفعل في ذاك الذي هو قوام الغاية النهائية لوجودنا، ألا وهو مصيرنا الأخلاقي (أما السؤال حول أساس إمكانية غائية كهذه للطبيعة، فهذا ما سوف يأتي الكلام فيه أولاً في علم الغائية).

أما أن الرضا بالفن الجميل في حكم الذوق المحض ليس مرتبطاً باهتمام مباشر كما هي الحال بالنسبة إلى الرضا بجمال الطبيعة، فهذا أيضاً يسهل توضيحه. فإنه، إما أن تكون الحالة الأولى حالة تقليد للطبيعة قد تصل إلى حدِّ الخداع، وهكذا تأتي بفعل (يعتبر وكأنه) جمالٌ طبيعي، أو أن تكون فناً موجهاً عمداً لإرضائنا بشكل جليّ. ولكن لا شك في أن الرضا بالشيء سوف يحصل عندئذ عبر الذوق مباشرةً، غير أنه لن يكون سوى رضا غير مباشر بالسبب القابع في أساسه، أي بفنٍّ ليس بوسعه أن يثير اهتماماً بذاته على الإطلاق، بل وُجد من أجل الهدف منه فقط. ولربما قيل إن هذا هو الوضع أيضاً حينما يثير شيء من الطبيعة اهتماماً بجماله فقط عندما تضاف إليه فكرة أخلاقية؛ ولكن ليس الشيء نفسه هو الذي يثير فينا الاهتمام المباشر، بل إن طبيعته هي التي تؤهّله بحد ذاتها لتقبل مثل هذه الإضافة التي تأتيها إذاً من الداخل.

[172] وتعود الإثارات في الطبيعة الجميلة، التي كثيراً ما نجدها كما لو أنها ذائبة في الشكل الجميل، إما إلى تعديلات الضوء (في التلوين) أو تعديلات الأصوات (في الألحان). وذلك لأنها هي الإحساسات الوحيدة التي لا تتيح فقط مجرد شعور حسي، وإنما تفكيراً أيضاً حول شكل هذه التعديلات في الحواس؛ وهكذا يبدو وكأنها تحتوي في ذاتها على ما يشبه لغةً تتكلم بها الطبيعة إلينا، والتي يظهر أنها ذات معنى أسمى. فكأني بلون الزنبقة البيضاء يشدُّ الذهن نحو أفكار البراءة، وبالألوان السبعة توحي في ترتيبها من اللون الأحمر وحتى البنفسجي، 1) بفكرة السموّ، 2) الشجاعة، 3) الإخلاص، 4) اللطف، 5) التواضع، 6) الصبر و7) الحنان. ويبشر غناء الطيور بالفرح والرضا بوجودها. هكذا، على الأقل، نفسر الطبيعة، سيّان كان ذلك بقصدٍ منها أم من دونه. غير أن هذا الاهتمام الذي نوليه للجمال

هنا هو بحاجة إلى أن يكون جمال الطبيعة من دون أدنى شك، وهو يختفي بشكل تام بمجرد ما نلاحظ أنه تمَّ خداعنا، وأنه فن فقط، حتى إن الذوق لا يعود يجد فيه ما هو جميل ولا البصر ما هو مثير. فما الذي يتغنى به الشعراء أكثر من لحن العندليب الخلاب، في خمائل موحشة، مساء صيف هادئ وتحت ضوء القمر الخافت؟ ومع ذلك لدينا أمثلة عن خمَّار مرح لم يوفَّق إلى كسب مطرب يشبه صوته صوت العندليب، لكنه عرف كيف يخدع [173] زبائنه الذين عرَّجوا عليه ليتمتعوا بهواء الريف، ويزيد من سرورهم، فخبَّأ غلاماً حَذِقاً في أيكة يعرف كيف يقلِّد ذلك اللحن تقليداً مطابقاً للحن [العندليب] (بواسطة قَصَبَة أو أنبوب في فمه). ولكن حالما يدرك [الضيوف] أن ذلك خداع، لا يبقى أحد منهم يصبر على الاستماع إلى هذا اللحن الذي كان يُعتَبر أخَّاذاً قبل قليل. وهذا ما يحدث أيضاً مع ألحان سائر الطيور. [إذاً] يجب أن يكون طبيعةً ـ أو ما ننظر نحن إليه على أنه كذلك ـ لنستطيع أن نبدي **اهتماماً** مباشراً بالجميل كجميل. وإنني أقول أكثر من ذلك: لو أجزنا لأنفسنا أن نطالب الآخرين بمشاطرتنا الرأي، وهذا ما يحدث بالفعل حينما ننظر إلى الاستعداد الذهني عند الآخرين الذين ليس لديهم **شعور** تجاه الطبيعة الجميلة (كوننا هكذا نسمِّي القابلية للاهتمام بالتأمل فيها) على أنه فظٌّ ودنيء، والذين يكتفون بمتعة إحساسات الحواس حول مائدة الطعام أو المنادمة.

الفقرة 43

حول الفنّ بوجه عام

1) يتميَّز الفنّ من الطبيعة، كما يتميَّز العمل (facere) من الفعل أو التأثير بوجه عام (agere)، ويتميز الناتج أو محصلة [174] الأول [الفن] من حيث هو عملٌ (opus) من فعل الأخيرة [الطبيعة] من حيث هو معلول (effectus).

وينبغي ألَّاً نسمي فناً ـ ونكون على حقٍ في ذلك ـ إلَّا ما ينتج عن الحرية أي عن إرادة تضع العقل أساساً لأفعالها. لأنه، ولو كنا نميل إلى نعت نتاج النحل (خلايا الشمع منتظمة الأشكال) بالعمل الفنيّ إلا أن هذا يكون على سبيل التمثيل فقط وتشبيهاً بهذا الأخير. وإننا حالما نفكِّر بأن النحل لا يؤسس عمله على تمعُّن عقلٍ خاص فسوف نقول للفور إنه نتاج طبيعتها (الغريزة) ولا ينسب كعملٍ فنيّ إلا إلى خالقها.

وإذا فتَّشنا في مستنقع ـ كما حدث ذلك أحياناً ـ وعثرنا على لوح خشب ممسوح، فلَن نقول عندئذ إنه من صنع الطبيعة، بل من صنع الفن، لأن العلَّة التي صنعته قد فكَّرت في غاية من أجلها كان هذا اللوح على هذا الشكل. ومن جهة أخرى، علينا أن نرى فناً أيضاً في كل ما من طبيعته أنْ تقدمت على وجوده الفعلي بالضرورة علّةٌ في تمثُّله (كما هي الحال حتى بالنسبة إلى النحل)، حتى وإن كانت لا تستطيع هي أن **تفكِّر** بالنتيجة. أما إذا قلنا عن شيء إنه عملٌ فني بإطلاق، كي نميِّزه عن عمل الطبيعة، فإن هذا يعني دائماً أنه عمل الإنسان.

[175] 2) **والفن**، بوصفه مهارة إنسانية، يتميز عن العلم (**القدرة على الفعل** عن **معرفة كيفية القيام به**)، كما تتميَّز المَلَكة العملية عن المَلَكة النظرية، والتقنية عن النظرية (المساحة عن الهندسة). ولهذا السبب أيضاً لن نصف **ما بقدرتنا فعلُه** بأنه فنٌ، بمجرَّد **معرفتنا** لما ينبغي علينا فعله، ونكتفي بالتالي بمعرفة وافية للنتيجة المنشودة فقط. إلا أنه من باب الفن أيضاً أن نكون على معرفة كاملة بشيء، لكننا لا نملك بعد المهارة الكافية لصنعه في الحال. فكامبر(*)

(*) بيتر كامبر (Peter Camper /1722-1789) عالم طبيعة شهير وعالم تشريح مقارَن. كان أستاذاً لسنوات في جامعة غرونينغن في هولندا.

يصف بكل دقة كيف يجب أن يكون عليه أفضل حذاء، لكنه، بالتأكيد، لم يكن قادراً على صنع حذاء واحد(14).

3) ويتميَّز **الفن** أيضاً عن **الصناعة**؛ فالأول يسمَّى حراً، بينما قد نسمِّي الثانية [مهنة، حرفة] **مأجورة**. وينظر إلى الأول على أنه لا يمكن أن يكون غائياً (أن ينجح) إلا إذا كان لَعِباً، أي نشاطاً لذيذاً في ذاته؛ أما الثانية، فعلى أنها، بما هي مجهود، أي نشاط غير ممتع (أليم) في ذاته، لا يجذب إلا بنتاجه (الأجرة)، ولهذا يمكن أن يفرض قهراً وقسراً. أما إنه ينبغي علينا [176] أن ننظر في ترتيب روابط الحرفيين إلى صانعي الساعات على أنهم فنانون، وأن نعتبر في المقابل الحدادين صناعيين، فهذا أمر يحتاج إلى وجهة نظر أخرى في الحكم غير تلك التي نأخذ بها هنا؛ أعني نسبة المواهب التي يجب أن تكون في أساس هذا العمل أو ذاك. ثم إنني لا أريد أن أتكلم هنا عما إذا كان من بين ما يسمى الفنون الجميلة السبعة ما يجب احتسابه في عداد العلوم، والبعض الآخر مما هو أشبه بالصناعات. وليس من النافل أن أذكِّر هنا بأنه لا بد من شيء من القسر في الفنون الجميلة كافة، أو ـ كما يسمَّى ـ من ميكانيزم، يكون الروح، الذي يجب أن يكون حراً ويحيي هو وحده العمل، من دون جسد على الإطلاق ويتبخَّر بشكل كامل (هكذا مثلاً في الشعر: سلامة اللغة وغناها، ثم العروض والقوافي). [وليس من النافل أن أذكّر بذلك] لأن من

(14) في المنطقة التي أقطنها سيجيب الإنسان العادي، إذا ما طرحت عليه المشكلة التي طرحت على كولومبوس(*) بخصوص البيضة بالقول: **هذا ليس فناً، إنه مجرد علم**. أي: إذا **عرفنا، استطعنا**. وهذا ما يقوله أيضاً بخصوص ما يدعيه الساحر من فنون. لكنه، في المقابل، لن يتوانى أبداً عن وصف ما يقوم به البهلوان بأنه فن.

(*) كريستوفروس كولومبوس (Christopherus Columbus/ 1446-1506) رحالة إيطالي اكتشف أمريكا عام 1492.

المربِّين الجدد من يعتقد بأن أفضل وسيلة للارتقاء بالفن هي أن يرفعوا عنه كل قسرية ويحوِّلوه من عملٍ إلى مجرد لعب.

الفقرة 44

في الفنّ الجميل

[177] لا يوجد علمٌ للجميل بل نقد [للجميل] فقط، ولا يوجد علمٌ جميل، بل فنٌّ جميل فقط. ذلك أنه بالنسبة إلى الأول يجب أن يقرر المرء الأمور علمياً، أي بناء على أسباب برهانية: هل الشيء جميل أو غير جميل؛ لكن الحكم على الجمال لا يمكن أن يكون حكم ذوق إذا انتسب إلى العلم. وفي ما يخص الحالة الثانية، فإن العلم الذي يجب أن يكون جميلاً بما هو علم ـ لا معنى له. لأننا إذا طالبناه بوصفه علماً، بالمبادئ والبراهين، لم نحصل إلا على كلمات مليئة بالذوق (فكاهات/ Bonmots). ـ وما كان السبب في إطلاق تسمية **العلوم الجميلة** الدارجة، هو ما لوحظ ـ وبحقٍ ـ من أن الفن الجميل بحاجة إلى كثير من العلم ليكون كاملاً بشكل تام؛ هكذا مثلاً معرفة اللغات القديمة، قراءة المؤلفين الذين يُعتبرون كلاسيكيين، التاريخ، معرفة الآثار القديمة، إلخ... وبما أن هذه العلوم التاريخية تشكل بالنسبة إلى الفن الجميل الإعداد والأساس، ولأنها تشمل أيضاً جزئياً معرفة بعض منتوجاته (البلاغة وفن الشعر)، فقد جرت العادة أن تسمى هي أيضاً، وبخلط بين التسميات، علوماً جميلة.

وإذا اقتصر الفن على القيام بالأعمال الضرورية لتنفيذ شيء ما وفقاً لمعارفنا عنه، فإنه يكون **ميكانيكياً**؛ لكن إذا كانت غايته المباشرة هي استشعار اللذة، فإنه يسمى فناً **جمالياً**. وهو إما فنٌ [178] ممتع أو **جميل**: يكون ممتعاً حينما يكون الهدف منه أن ترافق اللذةُ التمثّلات كمجرد **إحساسات**، وجميلاً حينما ترافقها **كنوع من أنواع المعرفة**.

أما الفنون الممتعة فهي التي تكون غايتها مجرد الاستمتاع مثل كل ما يمكن أن يجذب جماعة تجلس إلى مائدة الطعام: كحسن الحديث، والبراعة في إدارة حوار شائق وحيّ، وإشاعة الحبور بالمُلح والفكاهات، بحيث يمكن ـ كما يقال ـ تبادل القيل والقال أثناء المأدبة من دون أن تقع المسؤولية على أحد لأن لا علاقة له إلا بحديث اللحظة وليس معدًّا لأن يكون مادةً دائمة لتفكير أو لتكرار لاحق. (ومن بين هذه الأمور أيضاً طريقة تجهيز المائدة للاستمتاع، أو موسيقى المأدبة في حالة مآدب كبيرة: وهي شيء رائع، يقصد منها فقط أن تكون أصواتاً مريحة، تشيع الفرح في نفوس الضيوف، من دون أن يعير أحد أي اهتمام بتأليفها، وتشجِّع على الحديث الحرِّ بين الجليس وجاره). ومن هذا الباب أيضاً جميع تلك الألعاب التي لا فائدة ترجى منها سوى أنها تساعد على أن يمر الزمن من دون الشعور به.

[179] والفن الجميل، في المقابل، هو ضربٌ من التمثُّل ذو غاية في ذاته. وعلى الرغم من أنه من دون غاية [محددة]، إلا أنه يُسهم في تثقيف مَلَكات النفس من أجل التواصل الاجتماعي.

إن قابلية لذة لأن يبلغ عنها، وهي قابلية شاملة، لا تحمل في مفهومها أنها لذة المتعة الآتية عن مجرد الإحساس، بل يجب أن تأتي عن التفكير؛ وهكذا يكون الفن الجمالي، بما هو فنٌ جميل، فناً مقياسه مَلَكة الحكم وليس الإحساس.

الفقرة 45

الفن الجميل فنٌ بالقدر الذي يبدو فيه على الفور شبيهاً بالطبيعة

يجب أن نعي أمام ناتج الفن الجميل أنه فنٌ وليس طبيعة؛ ولكن مع ذلك، يجب أن تظهر الغائية في شكل [الناتج] نفسه

متحرِّرة من كل إكراه القواعد الاعتباطية، كما لو كان ناتجاً عن الطبيعة من دون سواها. وعلى أساس هذا الشعور بالحرية في لعبة مَلَكات المعرفة لدينا، الذي لا بد أن يكون غائياً في آن معاً، تقوم تلك اللذة التي هي وحدها قابلة بوجه عام لأن تبلَّغ، من دون أن تكون مع ذلك مؤسَّسةً على مفاهيم. لقد كانت الطبيعة جميلة حينما ظهرت في الحال كفّن؛ ولا نستطيع وصف الفن بالجميل إلا ونحن نعي أنه فنٌ ويظهر لنا مع ذلك وكأنه طبيعة.

[180] وفي الواقع نستطيع القول على وجه العموم، سواء تعلق كلامنا بجمال الطبيعة أو بجمال الفن: **جميلٌ هو ما يُعجب في فعل الحكم البحت عليه** (ليس في الإحساس ولا بواسطة مفهوم). والحال أن للفن دائماً قصداً معيَّناً بإنتاج شيء ما. فإذا كان هذا الشيء مجرد إحساس (شيئاً ذاتياً بحتاً) ينبغي أن ترافقه لذَّة، لَمَا كان لهذا الناتج أن يُعجِب في فعل الحكم إلَّا بواسطة شعور الحواس. وإذا اتجه القصد نحو إنتاج شيء معيَّن، لَمَا كان هذا الشيء ليعجب إلا بمفاهيم لو أننا وصلنا إليه بالفن. ولكن في كلتا الحالتين لن يُعجب الفن **في فعل الحكم البحت**، أي بوصفه فناً جميلاً، وإنما فناً آلياً.

ولهذا فإن الغائية في نتاج الفن الجميل، وإن كانت مقصودة، فإنه ينبغي ألَّا تبدو كذلك. أعني أنه يجب أن **يتخذ** الفن مظهر الطبيعة، على الرغم من أننا على وعي بأننا بإزاء عمل فني. ونتاج الفن يظهر كما لو كان من نتاج الطبيعة إذا كنا نجد فيه الدقة في الاتفاق على القواعد التي وفقاً لها يمكن أن يكون ما ينبغي أن يكون. لكن من دون **إسفاف في الدقة** ومن دون أن يظهر من خلالها شكل المدرسة، أعني أنه يجب ألَّا يبيِّن [الفنان] عن شيء يدل على أنه كان يضع القاعدة نصب عينيه، وأن القاعدة قد فرضت قيوداً على مَلَكات نفسه.

[181]

الفقرة 46

الفن الجميل هو فن العبقرية

العبقرية هي الموهبة (موهبة طبيعية) التي تعطي القاعدة للفن. ولمَّا كانت الموهبة، بوصفها قوة مبدعة فطرية في الفنان، تنتسب إلى الطبيعة، فيمكن أن نعبِّر أيضاً بالقول: إن **العبقرية** هي الاستعداد (ingenium) في النفس الذي **بواسطته** تعطي الطبيعة القاعدة للفن.

ومهما يكن الأمر بخصوص هذا التعريف، هل هو مجرد تعريف اعتباطي، أم إنه ملائم للمفهوم الذي اعتدنا أن نربطه بكلمة **عبقرية** أم لا (وهذا ما علينا أن نوضحه في الفقرة التالية)، فإنه باستطاعتنا أن نبرهن مسبقاً، وفقاً لمعنى الكلمة المأخوذ به هنا، أنه لا بد من أن يُنظَر إلى الفنون الجميلة على أنها فنون **العبقرية**.

هذا لأن كل فنٍّ يفترض قواعد يقوم على أساسها أولاً كشيء ممكن تمثُّلُ ناتجٍ يُراد له أن يسمَّى فناً. غير أن مفهوم الفن الجميل لا يسمح بأن يكون الحكم على جمال ناتجه مشتقاً من أية قاعدة يكون في أساس تعيينها **مفهومٌ**، أي أن يؤسَّس بالتالي على مفهوم الطريقة التي يكون بها ممكناً. فالفن الجميل إذاً لا يستطيع أن يبتدع لنفسه القاعدة التي يجب عليه أن يتبعها لكي يُنجز نتاجه. ولكن بما أن ناتجاً لا تسبقه في الوقت نفسه قاعدة لا [182] يمكن أبداً أن يسمَّى فناً، لذا كان من واجب الطبيعة في الفاعل (وبواسطة الانسجام بين مَلَكاته) أن تعطي القاعدة للفن، أي إن الفن الجميل لا يمكن أن يكون إلا كنتاج عبقرية.

ومن هذا يتبيَّن أن العبقرية هي: 1) موهبة طبيعية تقوم في إبداع ما لا يمكن إعطاء قاعدة محددة له، ولا يتعلق الأمر

باستعداد لما يمكن أن يُتعلَّم بحسب قاعدة ما؛ وتبعاً لذلك فإن **الأصالة** يجب أن تكون خاصيتها الأولى. 2) وإنه لما كان العَبَث يمكن أيضاً أن يكون أصيلاً، وكان ينبغي في الوقت نفسه أن تكون مبدعاته نماذج، أعني **شواهد**، فإنها تبعاً لذلك، لن تكون هي وليدة محاكاة، ومع ذلك يجب أن تفيد الآخرين كمقياس أو قاعدة للحكم. 3) وإن العبقرية لا تستطيع هي نفسها أن تصف أو تعرض علمياً كيف تحقق نتاجها، بل بالعكس باعتبارها **طبيعة** فإنها تعطي القاعدة؛ ولهذا فإن المبدع لنتاج يدين به لعبقريته لا يعرف هو نفسه كيف توجد فيه الأفكار الخاصة بهذا النتاج وليس في مقدوره أن يتصور كما يريد أو وفقاً لخطة مثل هذه الأفكار، ولا أن يوصلها للآخرين في تعاليم تمكِّنهم من أن يحققوا إنتاجات مشابهة. (ولهذا أيضاً من المحتمل أن تكون كلمة عبقرية [Genie] مشتقة من اللاتينية [genius]، أي الروح الخاصة المعطاة للإنسان عند ميلاده لحمايته وتوجيهه، والتي هي مصدر الإلهام [183] الذي تصدر عنه تلك الأفكار الأصيلة). 4) وإن الطبيعة بواسطة العبقرية لا تفرض قاعدة على العلم، بل على الفن؛ وليس الأمر هكذا إلا في ما يخص هذا الأخير باعتبار أنه ينبغي أن يكون فناً جميلاً.

الفقرة 47

توضيح وإثبات التفسير السابق للعبقرية

كل الناس يقرُّون بأن العبقرية تتنافى تنافياً كلياً مع روح **التقليد [والمحاكاة]**. ولما كان التعليم ليس شيئاً آخر غير التقليد، فإن أحسن استعداد (قدرة) وأكبر سهولة للتعلم لا يمكن، بما هو كذلك، أن يُعدَّ عبقرية. ولكن حتى من يفكر هو بنفسه أو ينظم الشعر ولا يكتفي بفهم ما فكَّر فيه آخرون، لا بل يخترع أشياء في

الفن والعلم أيضاً، فإن هذا كله ليس سبباً كافياً لوصف **رأس** كهذا (كبير غالباً) **بالعبقرية** (وكنقيض له، يسمى **أبلَه**، ذاك الذي لا يُحسِن التعلم والتقليد). لأن هذه الأشياء كلها **يمكن** أن يتمَّ تعلُّمها، وهي تقع في الإطار الطبيعي للبحث والتفكير بموجب قواعد ولا تتميَّز نوعياً عمَّا يمكن اكتسابه بالاجتهاد عن طريق التقليد. ذلك أن المرء يمكنه أن يتعلَّم كل ما عرضه نيوتن(*) في [184] كتابه الخالد: **مبادئ فلسفة الطبيعة**، مهما كان اكتشاف ذلك ليقتضي من قدرة بالغة في ذلك الرأس، لكن أحداً لا يستطيع أن يتعلَّم كيف ينظم قصائد مملوءة بالروح، مهما تكن جميع تعليمات فن الشعر مسهبة والنماذج عنه ممتازة. والسبب في ذلك أن نيوتن كان في وسعه أن يوضِّح لنفسه وللآخرين ولخلفائه كل لحظات سيره، ابتداءً من العناصر الأولية للهندسة حتى أعظم اكتشافاته وأعمقها؛ لكن لا هوميروس(**) ولا فيلاند(***) قادر على أن يبيِّن كيف تنبثق أفكاره الغنية بالخيال، ومع ذلك الحبلى بالمعاني في الوقت نفسه، وكيف تجد بعضها البعض في ذهنه، لأنه هو نفسه لا يعرف، ولا يستطيع أن يعلِّم ذلك للآخرين أيضاً. وفي ميدان العلم أيضاً لا يتميَّز أعظم المكتشفين عن المقلِّد والتلميذ المجتهد إلا بالدرجة، لكنه يختلف نوعياً عمَّن قيَّضته الطبيعة للفن الجميل. وينبغي ونحن نقول ذلك، ألّا نرى في هذا أيَّ تقليل من قدر أولئك الرجال العظام الذين يدين لهم الجنس البشري بالكثير،

(*) اسحق نيوتن (Isaak Newton/ 1642-1722): الرياضي والفيلسوف وعالم الفلك الانكليزي، أول من صاغ قانون الجاذبية، أشهر مؤلفاته *Mathematical Principles of Philosophy*.

(**) هوميروس: الشاعر اليوناني الذي يقول عنه المؤرخ هيرودوتوس إنه من آسيا الصغرى وقد عاش حوالي 850 ق. م. أشهر ما وصل إلينا من أشعاره: ملحمة الإلياذة والأوديسية.

(***) كريستوفر ـ مارتين فيلاند (Christopher-Martin Wieland /1733-1813) شاعر ألماني أثَّر بقصائده وقصصه الصغيرة على الشعراء الألمان.

بالنسبة إلى أولئك الذين شملتهم الطبيعة برعايتها بمنحهم موهبة للفن الجميل. وأعظم ميِّزة للعلماء هي أنهم يستطيعون بمَلَكاتهم أن يسهموا في إكمال المعارف الإنسانية وما ينجم عنها من فوائد، ثم تعليم الآخرين هذه المعارف، وفي هذا هم متفوِّقون كثيراً على أولئك الذين يستحقون شرف تسميتهم عباقرة: لأنه بالنسبة إلى هؤلاء فإن الفن يتوقف في مكان ما، إذ يُفرض عليه حدٌّ لا يستطيع أن يذهب إلى ما ورائه، حدٌّ ربما كان قد بلغه منذ زمن طويل ولا يمكن تأخيره؛ يضاف إلى ذلك أن المهارة الفنِّية التي [185] لا يمكن توصيلها للغير، يُعتقد أنها ممنوحة لكل فنان من يد الطبيعة مباشرةً وتزول بزواله، إلى أن تمنح الطبيعة المواهب نفسها شخصاً آخر؛ وهذا الأخير لا يحتاج إلا إلى قدوة كيما يكشف عن مواهبه.

فلمّا كانت الموهبة الطبيعية هي التي يجب أن تعطي الفن (بما هو فنٌ جميل) القاعدة، فما هو نوع هذه القاعدة إذاً؟ إنه لا يمكن التعبير عنها في صيغة حتى تصلح أن تكون تعليماً، وإلا لكان الحكم على الجميل أن يتحدد بحسب مفاهيم؛ بل على العكس يجب أن تُجرَّد [تستنبط] القاعدة من الفعل، أعني من الناتج، الذي بالنسبة إليه يمكن الآخرين أن يقيِّموا مواهبهم، باستخدام [هذا النتاج] لا كنموذج يتم **نَسْخُه** بل **يحتذى** كقدوة. ومن الصعب بيان كيف يكون هذا ممكناً. إن أفكار الفنان تثير لدى تلميذه أفكاراً مشابهة، حين تكون الطبيعة قد زوَّدت التلميذ بنسبة مماثلة من مَلَكات النفس. ومن هنا كانت نماذج الفن الجميل هي المرشد الوحيد القادر على نقل الفن إلى الخلَف، وهذا ما لا يمكن أن يتمَّ بمجرد الوصف (لا سيما في مادة الفنون [186] البلاغية)؛ وفي هذه [الفنون] أيضاً لا يمكن غير تلك [النماذج] التي كُتبت بلغاتٍ قديمة، قيّمة، ومحفوظة حتى اليوم كلغات خاصة بالمتبحِّرين في العلم، أن تكون كلاسيكية.

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفن الميكانيكي والفن الجميل من حيث إن الأول يقوم على الكدّ والتعلُّم بينما الثاني هو فن العبقرية، فإنه مع ذلك لا يوجد فن جميل إلا وفيه من الميكانيكي ما يُدرك بحسب قواعد ويمكن تطبيقه، فيشكل بالتالي عنصراً جوهرياً **مدرسياً** للفن. ذاك أنه لا بد أن يفكَّر في الفن بشيء يكون غايةً، وإلا لَمَا صحَّ إطلاقاً أن يُنْسب الناتج للفن، بل كان عندئذ مجرد ناتج عن الصُّدفة. ولكن لا بد من قواعد محددة لتحقيق غاية لا يجوز أن نعفي أنفسنا منها. ولمَّا كانت أصالة الموهبة تؤلف جزءاً جوهرياً (ولكن ليس وحيداً) من طبيعة العبقرية، فإن بعض النفوس السطحية توهَّمت أنها لا تكشف عن كونها عباقرة في تمام تفتُّح العبقرية إلا بالحدِّ من قسر القواعد، ويخيَّل إليهم أن الاستعراض على الفرَس يكون أروع إذا كان الفرَسُ جموحاً مما لو كان من على ظهر فرس مروَّض بشكل محكَم. إن العبقرية لا يمكن أن تعطي غير **مادة** غنية لنتاجات الفن الجميل؛ لكن شغل هذه المادة **والشكل** يقتضيان موهبة هذَّبتها المدرسة، من أجل استعمالها على نحو يمكن أن يرضي مَلَكة الحكم. وإذا تكلَّم امرؤ وقرَّر كما لو كان عبقرياً في الأمور التي تستلزم أدق الأبحاث العقلية، فإنه سيكون مضحكاً تماماً. ولا [187] يعلم أحدنا إذا كان عليه أن يضحك أكثر أمام ما يفعله المشعوذ الذي ينشر من حوله الكثير من الضباب كي لا نستطيع أن نحكم بوضوح، بل نطلق العنان لمخيلتنا، أم إنه علينا أن نضحك من الجمهور الذي يتخيل بسذاجة أن عجزه عن ادراك روائع الفهم والإحاطة بها بوضوح، يعود إلى الحقائق الجديدة التي تُقذف بوجهه بهذا الكم الهائل، يبدو أمامها كل تفصيل (آتٍ عن توضيحات متَّزنة وتمحيص محكَمٍ للمبادئ) وكأنه مجرد عمل نصفِ جاهل.

الفقرة 48

حول العلاقة بين العبقرية والذوق

للحكم على الأشياء الجميلة، بوصفها جميلة، لا بد من **ذوق**؛ لكن للفن الجميل نفسه، أعني **لإبداع** مثل هذه الأشياء لا بد من **عبقرية**.

وعندما ننظر إلى العبقرية بما هي الموهبة للفن الجميل (وهذا هو المعنى الخاص الذي تتضمنه الكلمة) ونريد بهذا القصد أن نقسِّم المَلَكات التي لا بد من أن تجتمع كي تكوِّن هذه الموهبة، عندئذٍ يصبح من الضروري أن نحدِّد قبل كل شيء [188] الفارق بين الجمال الطبيعي، الذي يستلزم حكمُه الذوق فقط، والجمال الفني، الذي تستلزم إمكانيتُه (التي يجب أن تؤخذ بالاعتبار أيضاً في الحكم على أشياء كهذه) العبقرية.

إن الجمال الطبيعي **هو شيء جميل**؛ أما الجمال الفني فهو **تمثُّلٌ جميل** لشيء.

وللحكم على جمال طبيعي بما هو كذلك، لا بدَّ أن يكون لدي سلفاً مفهومٌ لما يجب أن يكون عليه الشيء؛ وهذا يعني أنني لست بحاجة إلى معرفة الغائية المادية (الغاية)، وإنما يكفي أن يُعجب الشكل وحده في فعل الحكم من دون أية معرفة للغاية. ولكن حين يكون الشيء معطى من إبداع الفن، وينبغي أن يُعلن عنه بأنه جميل وبهذه الصفة، فإنه لمَّا كان الفن يفترض دائماً غاية في السبب (وفي سببيَّته)، لذا يجب أولاً أن يوضع في الأساس مفهوم عما ينبغي أن يكون الشيء؛ ولمَّا كان توافق الكثرة في شيء مع مصيره الداخلي كغاية هو كمالُ الشيء، فإنه ينتج من هنا أنه يجب في الحكم على الجمال الفني أن يؤخذ بالاعتبار في الوقت نفسه كمال الشيء؛ أما في الحكم على الجمال الطبيعي

[189] (بما هو كذلك) فهذا غير وارد إطلاقاً. صحيح أننا في حكمنا على أشياء الطبيعة، خاصة تلك الحيَّة منها، مثل الإنسان والحصان، نأخذ في الحسبان عادةً الغائية الموضوعية أيضاً؛ ولكن عندئذ أيضاً لا يكون حكمنا حكماً جمالياً خالصاً، أي حكم ذوق بحت. ولا نحكم حينئذ على الطبيعة كما لو كان لها مظهر الفن، بل بوصفها **هي بالفعل** فنٌ (وإن يكن يفوق مستوى البشر)؛ ويقوم الحكم الغائي في أساس الحكم الجمالي وكشرط له، لذا لا بد أن يأخذه هذا الأخير بالاعتبار. وفي مثل هذه الحالة، حين أقول: «ها هي ذي امرأة جميلة»، فإني لا أفكر في شيء آخر غير هذا وهو أن الطبيعة قد صوَّرت في شكل هذه المرأة الغاية من بنية المرأة على نحوٍ جميل؛ لأنه يجب علينا أن نتطلَّع بالإضافة إلى مجرد الصورة، نحو مفهومٍ يمكِّننا من التفكير بالشيء على هذا النحو بواسطة حكم جمالي مشروطٍ منطقياً.

ويتجلى تفوُّق الفن الجميل في كونه يعطي وصفاً جميلاً لأشياء هي في الطبيعة قبيحة أو منفِّرة، مثل عتوّ العواصف والأمراض وألوان الدمار التي تحدثها الحروب، وغير ذلك كثير، يمكن أن توصف، من حيث هي أمور ضارَّة، على نحوٍ جميل جداً، ويمكن تمثيلها حتى في لوحات [فنية]؛ ولكن يوجد نوع من القبح لا يمكن أن يُتَمثَّل وفق الطبيعة من دون أن يدِّمر فينا كلَّ ارتياح جمالي، وبالتالي الجمال الفني أيضاً، وهو ذاك الذي يثير **الاشمئزاز**. ففي هذا الإحساس الغريب، القائم على التخيُّل لا [190] غير، نتمثَّل الشيء وكأنه يُقحِمُ نفسه ليُمتِعنا في حين نبذل نحن كل ما في وسعنا لمقاومته؛ وبهذا يتبدِّد الفارق بين التمثل الفني للشيء وطبيعته نفسها في إحساسنا، وهذا ما لا يمكن أن يُعتبر بعد ذلك جميلاً. وقد أقصى فنُّ النحت بدوره التمثيل المباشر للأشياء القبيحة من إبداعاته، لأن الفن يكاد يُستبدَل بالطبيعة في ما ينتجه، واستعاض عنه، مثلاً، [بتمثيل] الموت (في هيئة ملاك

جميل) وحب الحرب (في هيئة مارس)(*) بواسطة مجازٍ أو صفاتٍ ذات وقْعٍ مُرْضٍ، وبذلك يكون قد سمح بأن يتمَّ التمثُّل بطريقةٍ غير مباشَرة فقط، بواسطة تفسير العقل، وليس مَلَكة الحكم الجمالية وحدها.

ويكفي ما قيل حول التمثُّل الجميل لشيء، هذا التمثل الذي، بالمعنى الحصري، ليس أكثر من شكل عرض لمفهوم يتم بواسطته تبليغ هذا الأخير بشكل عام. ـ ولكن، لكي يُعطى هذا الشكل لناتج الفن الجميل، لا بدَّ من وجود الذوق فقط، وهو ما به يقدِّر الفنان عمله بعد أن مرَّن هذا الذوق وقوَّمه بواسطة نماذج كثيرة من الفن أو من الطبيعة وبعد تجارب مختلفة، غالباً ما تكون شاقة، لإرضائه، فيجد [الفنان] ذلك الشكل الذي يفي بمطلبه؛ ومن هنا فإن هذا الشكل ليس وكأنه صنع نوع من الوحي أو توثُّبٌ حر لقوى النفس، بل هو ثمرة تحسُّن بطيء، لا بل مُضْنٍ، يسعى [الفنان] من ورائه إلى أن يجعل الشكل متناسباً [191] مع الفكرة، من دون أن يتركها تسيء إلى الحرية التي تسود في لعبة هذه القوى.

غير أن الذوق هو مَلَكة حكم وليس مَلَكة إبداع، ولهذا فإن ما يلائمه يُعدُّ عملاً من أعمال الفن الجميل، فقد يكون من الإنتاج المنتسب إلى الفن النافع والميكانيكي بل العلم وفقاً لقواعد محددة يمكن تعلُّمها ويجب تنفيذها بكل دقة. غير أن الشكل المُرْضي الذي يعطى لهذا الناتج ليس سوى وسيلة نقل التبليغ كما لو كان نوعاً من أنواع العرض الذي نبقى بالنسبة إليه أحراراً إلى حدٍ ما، حتى ولو كان مرتبطاً، فضلاً عن ذلك، بغاية محددة. فهكذا [مثلاً] يُطلب من أواني المائدة، من مقالة أخلاقية،

(*) مارس: إله الحرب عند الرومان (وهو في الأصل اسم كوكب المريخ باللغة اللاتينية).

وحتى من وعظة [دينية] أن تتحلى بهذا الشكل من الفن الجميل، ولكن من دون أن تظهر متصنّعة؛ إلا أن هذا لا يكفي لكي تسمى أعمال الفن الجميل. وفي المقابل تعدُّ قصيدة، قطعة موسيقية، لوحات معرض للفن، إلخ. . في عداد الأعمال الفنية. وفي كثير من الأحيان نستطيع أن نعثر في عمل، يزعم أنه ينبغي أن يكون عمل الفن الجميل، على عبقريٍ من دون ذوق، وفي عمل آخر على ذوق من دون فن.

[192]

الفقرة 49

حول مَلَكات النفس التي تؤلّف العبقرية

نقول عن بعض النتاج الذي نتوقع منه أن يظهر ـ ولو جزئياً ـ بمظهر عمل الفن الجميل، أن لا **روح** فيه؛ على الرغم من أننا لا نجد فيه ما يُعاب من حيث الذوق: فقد تكون القصيدة جيدة السبك، أنيقة اللفظ، ومع ذلك من دون روح؛ وقد تكون الرواية دقيقة الوصف مرتبة السرد، ومع ذلك تفتقر إلى روح؛ وقد تكون الخطبة عميقة، حسنة الصياغة، ومع ذلك خالية من الروح. فما هي إذاً هذه الروح؟

الروح في العمل الفني هي المبدأ الذي يشيع الحياة فيه. أما ذاك الذي به هذا المبدأ يحيي النفس، المادة التي يعمل بواسطتها لإنجاز ذلك، فهو ما يهب مَلَكات النفس سورة وسبحة غائياً، أي يضعها في لعبة تثيرها هي من نفسها وتنمِّي قواها للقيام بها.

وإنني أدَّعي هنا أن هذا المبدأ ليس سوى مَلَكة عرض **الأفكار الجمالية**؛ وإنني أقصد بالفكرة الجمالية ذاك التمثُّل [193] للمخيلة الذي يوحي بالتفكير من دون أن تكافئه أية فكرة معينة، أي أيُّ مفهوم، وما لا تستطيع بالتالي أية لغة الوفاء بالتعبير عنه

وجعله مفهوماً مقبولاً. ـ ونرى بسهولة أن [الفكرة الجمالية] هي صنوٌ (Pendant) **لفكرة العقل**، وهذه على العكس مفهومٌ لا يكافئه أي **عيان** (تمثُّل المخيلة).

إن المخيلة (بوصفها مَلَكة معرفة منتجة) قادرة جداً على خلق طبيعة أخرى ابتداءً من المادة التي تقدمها إليها الطبيعة. ونحن نتلهى بالمخيلة حين تبدو لنا التجربة عادية جداً؛ فنعيد تشكيلها وفقاً لقوانين التمثيل نعم، ولكن وفقاً لمبادئ أيضاً تحتل مكانة رفيعة في العقل (وهي بالنسبة إلينا طبيعية مثل تلك التي بها يدرك الفهم الطبيعة التجريبية)؛ وعلى هذا النحو بتحرُّرنا من قانون التداعي (المتعلِّق بالاستعمال التجريبي لتلك المَلَكة) الذي توفِّر لنا الطبيعة بموجبه المادة من دون شك، يبقى باستطاعتنا أن نحوّله ـ بموجب هذا القانون ـ إلى شيء آخر، أي إلى ما يسمو على الطبيعة.

وبوسعنا أن نسمِّي تمثُّلات كهذه للمخيلة **أفكاراً**، كونها تطمح، من جهة، نحو شيء يقع وراء حدود التجربة، وبهذا تسعى إلى الاقتراب من عرضٍ لمفاهيم العقل (الأفكار العقلية) وهذا ما [194] يعطيها ظاهر وجودٍ واقعي، موضوعي، ومن جهة أخرى ـ وذلك بشكل رئيسي ـ لأنه ليس في وسع أي مفهوم أن يكون كفؤاً لها على نحوٍ تام باعتبارها عياناتٍ حسية. وفي وسع الشاعر أن يعطي شكلاً محسوساً لأفكار العقل التي هي الكائنات المستترة، وملكوت القديسين، والجحيم، والسرمدية، والخلق، ومثل ذلك كثير. . . أو لأشياء نجد شواهد عليها في التجربة مثل الموت، والحسد وكل الرذائل، والحب، والشهرة، ومثل ذلك كثير. . . لكن مع السموّ بها فوق مستوى وفوق حدود التجربة، وذلك بفضل المخيلة التي تنافس العقل في تحقيق الغاية القصوى، بإعطائها شكلاً محسوساً في كمال لا نعثر على مثالٍ له في الطبيعة؛ وفي الحقيقة إن فن الشعر هو الفن الذي تستطيع مَلَكة

الأفكار الجمالية أن تظهر فيه بكل قدرتها. غير أن هذه المَلَكة، لو أُخذت بمفردها، لما كانت في الحقيقة أكثر من موهبة ([موهبة] المخيلة).

والآن، لو وضعنا تمثُّلاً للمخيلة في أساس مفهوم، [تمثُّلٌ] يعود إلى عرضه، لكنه يحمل هو لوحده على التفكير بقدرٍ لا يدع أبداً مجالاً لجمعه في مفهوم محدد، وبالتالي يوسِّع المفهوم نفسه جمالياً بشكل لا حدَّ له، هُنا تكون المخيِّلة مبدعةً وتضع مَلَكة الأفكار العقلية (العقل) في حركة، بحيث تُسَاق بسبب تمثُّل، [195] أفكار (تُنسب بالفعل إلى مفهوم الشيء) أكثر بكثير مما يمكن أن يُدرك أو يُشرح(*) بها.

وتسمَّى تلك الأشكال التي ليست عَرْض مفهوم معطى بنفسه، وإنما تعبِّر فقط، بصفتها تمثُّلاتٍ جانبية للمخيِّلة، عن النتائج المرتبطة بها والعلاقات التي بينها وبين مفاهيم أخرى، تسمَّى **صفاتٍ** (جمالية) لشيء ليس في وسع مفهومه، بما هو فكرة عقلية، أن يعرضه بطريقة ملائمة. فنسر جوبيتر(**) الممسك بالبرق بين مخلبيه هو صفة لمَلِك السماء الجبَّار والطاووس صفة لملكة السماء الرائعة. إنها لا تمثل، كما تفعل **الصفات المنطقية**، ما تحتوي عليه مفاهيمنا حول جلال وعظمة الخليقة، وإنما تمثِّل شيئاً آخر يتيح للمخيِّلة بأن تمتدَّ إلى كميةٍ من التمثلات القريبة منها التي تحمل على التفكير بأكثر مما نستطيع أن نعبِّر عنه بواسطة مفهوم تحدِّده الكلمات؛ وهي تعطي **فكرة جمالية** تخدم فكرة العقل تلك بدلاً من العرض المنطقي، ولكن في الحقيقة

(*) في الطبعة الأولى: يفكَّر (gedacht) وفي الثانية هنا: يُعمل (gemacht).

(**) جوبيتر: هو أبو الآلهة وسيِّدهم عند الرومان. هو إله السماء والضوء والصاعقة والرعد؛ يهب الأرض الخيرات ويحمي المدينة. يجسَّد عادة في النحت حاملاً الصاعقة بين يديه.

لكي تنعش النفس بفتحها لها أُفُق حقلٍ لا تُرى له حدود من التمثلات القرينة. ولا يفعل الفن الجميل ذلك في الرسم والنحت فحسب (حيث يستخدم على العموم اسم الصفات)، وإنما في فن الشعر والخطابة أيضاً اللذين يستمدان الروح المحيي لأعمالهما من صفات الأشياء الجمالية فقط، وهي تتماشى مع الصفات المنطقية وتعطي انطلاقة للمخيِّلة تجعلها تفكِّر أكثر ـ وإن يكن بصورة غير متطورة ـ مما في وسعها أن تحيط به في مفهوم، [196] وبالتالي في تعبيرٍ لغوي معيَّن. ـ وعليَّ، حباً بالاختصار، أن أكتفي بذكر بعض الأمثلة لا غير.

حينما يقول الملك الكبير(*) في إحدى قصائده [وقد كتبها باللغة الفرنسية]:

«نعم، فلْنَنْتَهِ من دون اضطراب، ولنَمُتْ من دون أسف تاركين العالم حافلاً بأعمالنا الحسنة.

مَثَلُنا مثل كوكب النهار، في ختام مسيرته،

ينشر على الأفق ضوءاً رقيقاً،

والأشعة الأخيرة التي يطلقها في الهواء

هي زفراته الأخيرة التي يعطيها للعالم».

إنه في ختام حياته يحيي فكرته العقلية بشعور عالمي بفضل صفةٍ يضيفها الخيال (بتذكر لكل ممتعات يوم صيفٍ جميل قد انتهى ويذكِّرنا به مساء يومٍ هادئ) إلى ذلك التمثُّل ويثير بذلك

(*) الشعر باللغة الفرنسية وهو من تأليف فريدريخ الأكبر ملك بروسيا (1712-1786) الذي حكم طيلة 46 عاماً وكان راعياً للآداب والفنون. يورد كَنْت شعره هذا مترجماً إلى الألمانية وهو موجود في: *Oeuvres de Frédéric le Grand*, X, 203.

الكثير من المشاعر والتمثلات الثانوية التي لم يجد كلاماً للتعبير عنها. وفي المقابل قد يخدم من جهة أخرى حتى مفهومٌ عقلي بمثابة صفة لتمثُّل أمور الحواس، مما يحيي هذه بفضل فكرة ما فوق ـ المحسوس؛ لكن هذا لا يمكن أن يتم إلا بفضل استعمال [197] العنصر الجمالي الذي يتوقف ذاتياً على الشعور بما هو فوق المحسوس. مثال ذلك ما قاله شاعر(*) في وصف صباح جميل:

«انبثقت الشمس كما ينبثق الهدوء من الفضيلة».

ذلك أن الشعور بالفضيلة ـ لو وضعنا أنفسنا، حتى فقط بالفكر، مكان إنسان فاضل ـ يشيع في نفس صاحبها مشاعر سامية هادئة وآفاقاً تفتح على مستقبل سعيد لا تطاله بشكل كامل أية كلمة مطابقة لمفهومٍ معيّن(15).

وبكلمة واحدة [أقول]: إن الفكرة الجمالية هي تمثُّل للخيال مصحوب بمفهوم معين، ويرتبط بألوان عديدة من التمثُّلات الجزئية، مما لا يمكن اللغة الوفاء بالتعبير عنه، وبالتالي فإن تمثلاً كهذا يجعل التفكير يُضيف إلى المفهوم أشياء كثيرة نعجز عن

(*) ج. ف. ل. ويتهوف (J. Ph. L. Withof /1725-1789)، كان أستاذاً للأخلاق والبلاغة والطب في جامعة دويسبورغ. والبيت مأخوذ من كتابه: Johann Philipp Lorenz Withof, *Akademische Gedichte* (Leipzig: [n. pb.], 1782), I, p. 70.

(15) ربَّما لم يَقلْ أحدٌ يوماً، أو لم يُعبِّر عن فكرة أسمى من تلك التي نجدها فوق [مدخل] معبد إيزيس(*) (الطبيعة الأم): «أنا كلُّ ما يوجد الآن وما وُجِد، وما سوف يوجد، ولم يكشف عني الحجابَ كائنٌ سيموت». وقد عمد سيغنر(**) إلى هذه الفكرة وصدَّر كتابه **الفلسفة الطبيعية** بصورة معبِّرة، رغبة منه في أن يُعدَّ تلميذه الذي كان على أهبة أن يقوده في أرجاء ذلك المعبد، برهبةٍ مقدسة يناط بها أن تضع نفسه في حالة انتباه احتفالية.

(*) إيزيس: إلهة الخصوبة في الديانة المصرية القديمة. وقد انتشرت عبادتها أيضاً في الحضارتين اليونانية والرومانية.

(**) ج. أ. سيغنر (J. A. von Segner /1704-1777)، أستاذ فلسفة الطبيعة في جامعة غوتنغن وعالم رياضيات. ألَّف العديد من الكتب العلمية التي عرفت شهرة واسعة في تلك الأيام.

تسميتها، لكن الشعور بها يحيي مَلَكات المعرفة، ويصل بين الروح واللغة بوصفها أحرفاً لا غير.

[198] فمَلَكات النفس التي باتحادها (بنسبة معيَّنة) تتكوَّن العبقرية هي إذاً الخيال والفهم. اللهمَّ إلَّا أنه في استعمال المخيِّلة من أجل المعرفة، تخضع المخيِّلة لقسر الفهم والتقيُّد من أجل الاتفاق مع مفهومه؛ أما في حالة الأمور الجمالية فإن المخيلة تكون حرَّةً من أجل إيجاد مادة غنيَّة للفهم لم يحسب لها حساباً في مفهومه، لكنه مع ذلك قام بتطبيقها وإن لم يكن موضوعياً من أجل المعرفة فذاتياً بهدف إحياء قوى المعرفة، ومن هنا وبشكلٍ غير مباشر من أجل المعارف أيضاً. وهكذا تقوم العبقرية بالفعل في العلاقة السعيدة التي لا يمكن أي علم أن يُعلِّمها، ولا يمكن أي اجتهاد أن يحصِّلها؛ وهذه العلاقة هي تلك التي نجد فيها الأفكار المتعلقة بمفهوم معطى، **والتعبير** الذي يلائمها من جهة أخرى والذي يمكن به أن يُبْلَغَ إلى الآخرين الاستعداد الذاتي للنفس وقد أثيرت على هذا النحو. وهذه الموهبة الأخيرة هي التي تسمَّى بالمعنى الصحيح الروح؛ ذلك أن التعبير عمَّا لا نستطيع تسميته في حالة نفسية أحدثها تمثُّلٌ معيَّن، وجعله قابلاً للإبلاغ بشكل كلي ـ سواء انتسب التعبير إلى اللغة، أو إلى الرسم، أو إلى التجسيم ـ هذا هو ما يقتضي مَلَكةً تسمح بإدراك لعبة الخيال في [199] مسيرتها السريعة وتوحيدها في مفهوم (يكون، ولهذا السبب بالذات، أصيلاً ويكشف في الوقت نفسه عن قاعدة جديدة لم تكن لتُستنتج من أي مبدإ أو أمثلة سابقة) يمكن إبلاغه من دون قسر القواعد.

* * *

إننا لو ألقينا نظرة بعد هذه التحليلات على التوضيح المقدم أعلاه لما يسمَّى **عبقرية** لَوَجدنا: **أولاً**، أن [العبقرية] هي موهبة

للفن، لا للعلم، فيها يجب أن تأتي قواعد معروفة بوضوح فتشغل المقام الأول وهي التي تحدِّد المنهج؛ **ثانياً**: [العبقرية] بوصفها موهبة للفن، تفترض مفهوماً معيَّناً للنتاج من حيث هو غاية، أي تفترض فهماً، لكنها تفترض أيضاً تمثُّلاً (حتى ولو غير محدد) للمادة، أعني للعيان، ابتغاء عرض هذا المفهوم، وبالتالي علاقة المخيلة بالفهم؛ **ثالثاً**: العبقرية تتجلّى في تحقيق الغاية المقترحة في عرض مفهوم معيّن أقلّ منها في عرض **الأفكار الجمالية** أو التعبير عنها، وهذه الأفكار تحتوي من أجل هذا المشروع مادةً غنية؛ وتبعاً لذلك فإن العبقرية تُظْهِر المخيِّلة حرة من كل سلوك وفقاً لقواعد، وعلى ذلك فهو ذو غاية من أجل عرض المفهوم المعطى؛ **رابعاً** وأخيراً: الغائية الذاتية، التلقائية وغير المتعمَّدة في [200] الاتفاق الحر بين المخيِّلة ومشروعية الفهم، تفترض تناسباً واستعداداً لهاتين المَلَكتين (المخيِّلة والفهم)، لا يمكن أن يُنْتج وفق قواعد، أياً كان نوعها، لا قواعد العلم ولا التقليد الآلي، وإنما طبيعة الذات لا غير.

وبموجب هذه الافتراضات فإن العبقرية هي الأصالة النموذجية الصادرة عن مواهب طبيعية عند العبقري في استعماله الحر لمَلَكات المعرفة عنده. ولهذا فإن نتاج العبقرية (بالنسبة إلى ما يعزى إلى العبقرية نفسها وليس إلى التعلُّم الممكن أو إلى المدرسة) ليس نموذجاً للتقليد (لأنه عندئذ يذهب ما هو عبقري ويشكل روح العمل ضياعاً) بل تراث نموذجي لعبقرية أخرى يوقظها إلى الشعور بأصالتها الخاصة بها ويدفعها إلى ممارسة استقلالها تجاه قواعد الفن، وتصير بدورها نموذجاً للإلهام. لكن لما كان العبقري قد شملته الطبيعة برعايتها، وينبغي أن ينظر إليه على أنه ظاهرة نادرة، فإن الاقتداء به يؤدي بنفس جيدة أخرى إلى تكوين مدرسة، أعني تعليماً منهجياً وفقاً لقواعد، بالقدر الذي به يمكن استخلاصها من أعمال عبقريته وما لها من خصائص تتميز

بها. وبالنسبة إلى هؤلاء يكون الفن الجميل بهذا المقدار تقليداً أعطت الطبيعة قاعدته عن طريق عبقرية.

[201] لكن هذا التقليد يصبح **تقليداً أعمى** إذا **قلَّد** التلميذ كل شيء، حتى العيوب التي لم تستطع العبقرية التخلص منها من دون إضعاف الفكرة. هذه الجرأة تعتبر منقبةً فقط في حال قام العبقري بها؛ ويليق به أيضاً بعض **الجسارة في** التعبير، وبشكل عام بعض الانحراف عن القاعدة العامة، لكن هذا ليس جديراً بأن يقتدى به إطلاقاً، بل يبقى بحد ذاته دوماً خطأً لا بد من السعي وراء استئصاله، حتى ولو اعتبر نوعاً من ميِّزات العبقرية يَسمح لها بارتكابه، ذاك أن ما لا يمكن تقليده في اندفاع روحه سوف يعاني حيطة شديدة الخوف. **والتصنع** شكل من أشكال التقليد الأعمى يقوم في التماس **الخاصية** (الأصالة) بوجه عام ابتغاء الابتعاد عن المقلِّدين، من دون أن يملك صاحبها موهبة أن يصبح في الوقت نفسه **نموذجاً يقتدى** به. ـ ويوجد حقيقةً بشكل عام طريقتان (modi) بوسع الإنسان أن ينسّق بموجب واحدة منهما بين عناصر التعبير عن أفكاره، الأولى، وتسمَّى **الطريقة الجمالية** (modus ästheticus) والثانية، وتسمَّى **الطريقة المنطقية** (modus logicus)، وتتميز الواحدة عن الأخرى في أن الأولى لا تعرف مقياساً إلا **الشعور** بالوحدة في العرض، بينما تتبع الثانية في ذلك **مبادئ** معيَّنة. وبالنسبة إلى الفن الجميل لا تصح إلا الطريقة الأولى. ولا [202] يقال عن ناتج فني إنه **متصنع** إلا إذا كان عرض فكرته في [الناتج] نفسه **قائماً** على الغرابة وليس على جعله مناسباً للفكرة. والمتحذلق (Précieux) والمتصنع والمتكلف الذين (من دون روح) لا يسعون إلا إلى التميُّز عما هو معتاد يشبه سلوكهم سلوك من يقال عنه إنه يصغي إلى نفسه وهو يتكلم، أو من يقف ويمشي كما لو كان على المسرح، كيما يُعجب به البلهاء المتبطلون، وهذا أمر يكشف دائماً عن بلاهة وحمق.

الفقرة 50

حول الربط بين الذوق والعبقرية في ناتجات الفن الجميل

وإذا سَأَل سائلٌ: ما هو الأكثر أهمية بالنسبة إلى أشياء الفن الجميل: أن تتجلَّى فيها العبقرية أم الذوق؟ وسؤالٌ كهذا هو رديف للسؤال القائل: هل يعود الأمر فيها إلى التخيُّل أم بالأحرى إلى مَلَكة الحكم؟ والآن بما أنه يجدر أن يقال في الفن بالنسبة إلى الأول [التخيُّل] إنه **غني بالروح**، في حين لا يستحق الثاني [مَلَكة الحكم] أن يقال فيه أكثر من أنه فن **جميل**، فإننا نجد في هذا الأخير [الجمال] على الأقل الشرط الذي لا غنى عنه (conditio sine qua non)، أي إن أهم ما يجب أن يؤخذ بالاعتبار في الحكم على الفن كفنٍ جميل. والجمال لا يقتضي بالضرورة الغنى والأصالة في الأفكار، بقدر ما يقتضي التزام المخيلة في حريتها بقانونية الفهم. ذلك لأن ثراء المخيِّلة بأكمله بغير قانون [203] لحريتها لا يُنتج إلا أموراً غير معقولة؛ أما مَلَكة الحكم فهي في المقابل القوة التي تتيح التوفيق بينها وبين الفهم.

والذوق، كما هي مَلَكة الحكم بوجه عام، هو انضباط (ترويض) العبقرية، إنه يقرض أجنحتها، ويهذِّبها ويصقلها، وفي الوقت نفسه يعطيها توجيهاً واتجاهاً، ويرشدها إلى أي مدى وبأي معنى يجب عليها أن تمتد لتبقى في حدود الغائية. وبينما يضفي الذوق وضوحاً ونظاماً في مجموع الأفكار، فإنه يهب الأفكار بعض الرسوخ ويجعلها قابلة لموافقة مستمرة وكلية، وصالحة لأن تكون قدوة للآخرين وثقافة في تقدم مستمر. ولو حَدَث تنازع وتعارض بين الذوق والعبقرية وأدى ذلك إلى التضحية بشيء في العمل الفني، فيجب أن يتناول ذلك بالأحرى ما يتعلق بالعبقرية؛

ومَلَكة الحكم التي تصدر حكمها، بحسب مبادئها الخاصة، في أمور الفن الجميل، ستسمح بالنيل، بعض النيل، من حرية المخيِّلة وثرائها أولى من النيل من الفهم.

وهكذا تكون **المخيِّلة**، **والفهم**، **والروح**، والذوق ضرورية للفن الجميل(16).

[204]

الفقرة 51

في تقسيم الفنون الجميلة

باستطاعتنا بوجه عام أن نصف الجمال (سواء كان جمال الطبيعة أو جمال الفن) **بعبارة** الأفكار الجمالية، في ما عدا أن هذه الفكرة يجب أن تُسَبَّبَ بمفهومٍ عن الشيء في حالة الفن الجميل، في حين أنه يكفي في الطبيعة الجميلة مجرَّدُ التفكير في عيانٍ معطى، من دون الحاجة إلى مفهومٍ عما يجب أن يكون الشيء، ليوقظ ويبلِّغ الفكرة التي يُعتَبَر الشيءُ **عبارة** عنها.

إذاً، إذا أردنا أن نقسِّم الفنون الجميلة، فليس أيسر من أن نختار ـ ولو على سبيل التجربة ـ مبدأ أكثر ملاءمة من مبدإ التمثيل بين الفن ووسائل التعبير التي يلجأ إليها البشر في كلامهم كي يتواصلوا بين بعضهم البعض على أكمل وجه ممكن، أي ليس

---

(16) المَلَكة الرابعة وحدها هي التي تعطي المَلَكات الثلاث الأولى **وحدتها**. ففي كتابه: ***The History of England***(*) يُفْهِم هيوم الانكليز بأنهم على الرغم من كونهم لا يُقلُّون في أعمالهم بشيء عن بقية شعوب العالم، في ما يتعلَّق بالمَلَكات الثلاث الأولى ـ كلٌ منها **على حدة** ـ إلا أنهم يأتون حتماً خلف جيرانهم الفرنسيين بالنسبة إلى المَلَكة الرابعة التي توحِّد تلك الملكات.

(*) David Hume, *The History of England*, 6 vols. (London: Printed for A. Miller, 1754-1762),

وقد نقله إلى الألمانية دروش (Drusch) في ستة أجزاء ظهرت بين 1767 و1771.

فقط بتبادل المفاهيم، بل بتبادل المشاعر أيضاً[17]. ـ ووسائل التعبير هي: **الكلمة، والحركة، والنغمة** (النطق، والتومئة، والتنغيم). ووحده الربط بين هذه الأنواع الثلاثة من التعبير هو الذي يتيح للمتكلم أن يبلِّغ بشكل كامل. لأن الفكرة والعيان والإحساس تُنْقل بواسطتها إلى الآخر في الوقت نفسه ومتَّحدة. [205]

لا يوجد إذاً إلا ثلاثة أنواع من الفنون الجميلة: **فن القول، فن التشكيل، وفن لعبة الإحساسات** (بوصفها انطباعات خارجية للحواس). وباستطاعتنا أيضاً أن نقوم بهذا التقسيم ثنائياً، وعندئذ ينقسم الفن الجميل إلى فن التعبير عن الأفكار أو عن العيانات، وقد تُقسم هذه بدورها بحسب صورتها فقط أو بحسب مادتها (الإحساس). غير أن هذا التقسيم قد يبدو عندئذٍ شديد التجريد وغير ملائم بما يكفي للمفاهيم المألوفة.

1) أمّا فنون **القول** فهي **البلاغة** [الفصاحة] **وفن الشعر. والبلاغة** هي فن أداء مهمة من شأن الفهم كما لو كان الأمر يتعلق بلعبة حرة للمخيِّلة؛ **وفن الشعر** هو فن إدارة اللعب الحر للمخيلة كما لو كان نشاطاً للفهم.

فالخطيب يعلن عن مهمة ويؤديها ابتغاء تسلية السامعين، كما لو كان الأمر مجرد لعب بالأفكار. **والشاعر** لا يفصح إلَّا عن **لعب** لذيذ بالأفكار، لكن ينتج عن هذا اللعب الكثير من الأمور للفهم حتى يبدو أنه لم يكن له من قصد إلَّا أداء مهمة الفهم. ويجب على الربط والانسجام بين مَلَكتي المعرفة ـ الحساسية والفهم ـ اللتين لا غنى لإحداهما عن الأخرى فعلاً، ولكن لا [206]

---

(17) يطلب من القارئ ألَّا يحكم على هذا المشروع لتقسيم الفنون الجميلة وكأنه يُقصد به إقامة نظرية. إنه واحد من بين محاولات عدَّة، يمكن، لا بل يجب أن نقوم بها في هذا المجال.

يمكنهما أيضاً أن تتحدا من دون إكراهٍ وضررٍ يلحق بالواحدة بسبب الأخرى، أن يظهر على أنه غير مقصود وأنه قد تحقق بنفسه؛ وإلّا لما كان فناً **جميلاً**. ولهذا السبب يجب تجنُّب كل ما هو تصنُّعٌ وحَرَجٌ فيه؛ وذلك لأن الفن الجميل يجب أن يكون بالضرورة فناً حراً، وذلك بمعنى مزدوج: إنه ليس مثل العمل المأجور الذي يمكن أن تقاس قيمته أو أن يُفرض فرضاً أو أن يُدفع له أجر وفق مقياس معيَّن، هذا أولاً، ثم ثانياً، وعلى الرغم من أن الذهن قد يكون منشغلاً، إلا أنه يشعر بنفسه مع ذلك راضياً من دون أن يتطلع إلى أية غاية أخرى (مستقلاً عن أي أجر).

صحيح أن الخطيب يعطي إذاً شيئاً لا يعد به، أعني اللعب الملهِّي للمخيِّلة؛ لكنه يخلف في بعض ما يعد به والذي هو بالفعل من شأنه المعلن، أي إشغال الفهم غائياً. أما الشاعر فعلى العكس: يعد بالقليل، ويعلن عن مجرد لعب بالأفكار؛ لكنه يحقق شيئاً خليقاً بعمل جادّ، وذلك بتزويده الفهم بالقوت بواسطة اللعب، وبمنحه الحياة لمفاهيمه عن طريق المخيلة. ولهذا فإن الخطيب يعطي أقل، والشاعر يعطي أكثر مما يعد به.

2) والفنون **التشكيلية**، أو فنون التعبير عن الأفكار [أو المُثل] في **عيان الحواس** (ليس بواسطة تمثُّلات المخيِّلة البحتة التي تُثيرها الكلمات) هي إما فنّ **الحقيقة المحسوسة**، أو فنّ **الظاهر المحسوس**؛ ويسمَّى الأول تجسيماً والثاني رسماً. وكلاهما يجعل من أشكال في المكان تعبيراً عن الأفكار: فالتجسيم يستعمل أشكالاً تعرف بحسَّين هما: البصر واللمس (ولكن ليس في ما يتعلَّق بالجمال بالنسبة إلى هذا الأخير) في حين يتجه الرسم إلى البصر فقط. والفكرة الجمالية (النموذج الأصلي، [باليونانية:] Archetypon) مبدأ لكليهما في المخيِّلة، لكن الشكل المعبر عنه (النسخة، [باليونانية:] Ektypon) يُعطى في امتداده [207]

الجسماني أو في النحو الذي يصوَّر به في العين (تبعاً لمظهره في سطح). وتكون حتى في الحالة الأولى إما العلاقة بغاية حقيقية، أو فقط بمظهرها شرطاً للتفكير.

والتجسيم، وهو النوع الأول من الفنون التشكيلية، يشمل: **النحت** و**المعمار**. **فالأول** هو الفن الذي يقدِّم في شكل جسماني مفاهيم لأشياء، **كما يمكن أن توجد في الطبيعة** (ولكن كفنٍ جميل مع مراعاة الغائية الجمالية)؛ **والثاني** فن عرض مفاهيم لأشياء ليست ممكنة **إلَّا بالفن** وليس لشكلها طبيعة، بل غاية اعتباطية كمبدإ محدِّد، ووفقاً لهذا الغرض يجب أن تعرضها على نحوٍ [208] غائي من الناحية الجمالية. وفن المعمار المهم هو نوع خاص من **استعمال** موضوع الفن. والتعبير البسيط عن الأفكار الجمالية هو الغرض الجوهري في المعمار. وهكذا نشاهد أن تماثيل ناس، أو آلهة، أو حيوانات، وما شابه ذلك كثير، تنتسب إلى النحت، بينما المعابد والأبنية الفخمة المخصصة للاجتماعات العامة، والقصور، أو حتى المساكن، وأقواس النصر، والأعمدة والمقابر، إلخ... وسائر الأبنية المخصصة لتمجيد ذكرى الإنسان تنسب إلى المعمار. لا بل يمكن تصنيف كل ما يعتبر من الأدوات المنزلية (من عمل النجار وأمثاله، والأدوات التي تستعمل) في الباب عينه، لأن ملاءمة الناتج لاستعمال معيَّن هي الشيء الجوهري في **عملٍ هندسي**؛ وفي المقابل إن مجرد **عمل رسم**، صُنع فقط للمشاهدة ويجب أن يُعجب بذاته لن يكون كعرض جسماني إلا مجرد تقليد للطبيعة، ولكن مع مراعاة أفكار جمالية: إلا أنه لا يجوز أن تصل **حقيقة الحواس** إلى حد لا تعود تظهر بعده أنها فنٌ وناتج حرية الاختيار.

وفن الرسم، وهو النوع الثاني من الفنون التشكيلية، ويمثِّل **الظاهر المحسوس** مرتبطاً بالأفكار ارتباطاً فنِّياً، فبوسعي أن أقسمه إلى قسمين: فن **الوصف** الجميل للطبيعة، وفن **الترتيب** الجميل [209]

لمنتجاتها. والأول هو **الرسم بالمعنى الدقيق**، والثاني هو فن **الجنائن** [فن هندسة حدائق الاستمتاع]. والأول لا يعطي إلا مظهر الامتداد الجسمي؛ بينما يعطي الثاني مظهر الاستعمال والانتفاع من أجل غايات أخرى غير لعب المخيِّلة في تأمل أشكاله(18).
وفن الجنائن ليس شيئاً آخر غير فن تزيين التربة بالتنويع نفسه (الأعشاب، الأزهار، الشجيرات، الأشجار، قنوات المياه، الروابي والأودية) الذي عليه تتبدى الطبيعة للعيان لكن مع ترتيبه وفقاً لأفكار معيَّنة. والترتيب الجميل للأشياء المادية لا يوجد إلا بالنسبة إلى العين، مثله مثل الرسم؛ أما حسّ اللمس فلا يمكن أن يوفر أي تمثُّلٍ عياني لشكلٍ كهذا. وإنني أحسب من باب الرسم أيضاً، بمعناه الأوسع: تزيين الغرف بالبساطات والأقمشة الجدرانية، والتحف الصغيرة وكل أثاث مخصص **للنظر** فقط؛ [210] وكذلك فن اللباس بذوق (الخواتم، وعُلَب النشوق، إلخ..). فأصص الأزهار المتنوعة والقاعة المزوَّدة بكل أنواع الزينة (ويدخل في ذلك حتى زينات السيدات) تشكِّل في حفل بهيج نوعاً من لوحات الرسم، كتلك التي ينتجها [هذا الفن] بالفعل (ولكن لا يقصد بها مثلاً أن **تعلّم** التاريخ أو التعريف بالطبيعة) ولا مدعاة

---

(18) قد يبدو غريباً أننا نستطيع اعتبار فن الجنائن من باب فن الرسم، مع العلم بأنه يقدم أشكاله مجسَّمة. ولكن بما أنه يستمدُّ أشكاله بالفعل من الطبيعة (الأشجار، والشجيرات، والأعشاب والأزهار من الغابات والحقول، وذلك في البداية على الأقل) فهو من هنا ليس فناً، كما التجسيم فنٌ، وليس لديه مفهوم عن الشيء وعن غايته (كما في فن المعمار) كشرط لترتيبه، وإنما هو مجرد لعب المخيلة الحر بالمشاهدة؛ ومن هنا فإنه يتفق مع الرسم الجمالي البحت الذي ليس له موضوع محدد (إذ يرتب الهواء والأرض والماء بواسطة النور والظل بطريقة ملهية). ـ وينبغي أن يحكم القارئ على هذا الأمر بشكل عام، كمجرد محاولة فقط لربط الفنون الجميلة بمبدأ، يجب أن يكون هنا مبدأ التعبير عن أفكار جمالية (وهي استعداد(*) في اللغة) وليس على أنه استنباط أقرته الفنون الجميلة بشكل نهائي.

(*) في الطبعة الأولى: «تمثيل» (Analogie) بدل «استعداد» (Anlage).

لها هنا إلا لتكون متعة للناظرين، ومحركاً للمخيِّلة في تلاعبها الحر بالأفكار ولتشغل مَلَكة الحكم الجمالية من دون غاية معيَّنة. ولقد تكون صناعة كل ألوان الزينات هذه مختلفة من الناحية الميكانيكية وتفترض فنانين مختلفين كل الاختلاف، لكن حكم الذوق على ما هو جميل في هذا الفن محدَّد دائماً على نحو مطَّرد: أعني أن الأشكال وحدها (من دون اعتبار أية غاية) هي التي يحكم فيها كما تعرض ذاتها للعين ـ مفردة أو مجتمعة مع غيرها ـ وفق التأثير الذي تُحدثه في المخيلة. أما كيف يمكن أن [211] نَضمَّ الفن التشكيلي إلى الإيماءات في اللغة (بحسب التمثيل)، فَلَهُ ما يبرِّره في أن روح الفنان هي التي تَهَبُ، عبر هذه الأشكال، تعبيراً جسمانياً لِما فكَّر فيه، وكيف تمَّ ذلك، فجَعَل الشيء نفسه يتكلَّم إيمائياً: وهذه لعبةٌ مألوفة جداً يلعبها خيالنا حينما يضفي على الأشياء الجامدة، كل حسب شكله، روحاً يتكلَّم إلينا بواسطته.

3) أما **فن اللعب الجميل بالإحساسات** (المنْتَجَة من الخارج) والذي مع ذلك يجب أن يكون في الوقت نفسه قابلاً لأن يبلَّغ بشكل عام، فلا يمكن أن يكون معنيَّاً بغير تناسب درجات الاستعداد المختلفة (التوتُّر) في الحسِّ الذي يتعلق به الإحساس، أعني نغمة الحسّ. فإذا أخذنا هذا التعبير بمعنى واسع أمكن تقسيم هذا الفن إلى اللعب الفني بالاحساسات السمعية و[اللعب الفني بالإحساسات] البصرية، أي إلى الموسيقى، وفن الألوان. ـ والجدير بالملاحظة أن هاتين الحاستين، فيما عدا قابليتهما لتقبل الانطباعات بالقدر الضروري لكسب مفاهيم عن الأشياء الخارجية، هما أيضاً قادرتان على تقبُّل إحساس خاص [212] مرتبط بهما، لا نستطيع أن نقرِّر بدقة هل هو قائم على حسٍّ أم على تفكير؛ وقد تكون هذه القابلية للتَّأثر مفقودة أحياناً، على الرغم من أن الحسَّ، من جهة أخرى لا يكون مفقوداً على

الإطلاق، في ما يتعلَّق باستعماله لمعرفة الأشياء، بل، على العكس، مرهَفَاً جداً. وهذا يعني أننا لا نستطيع تأكيد ما إذا كان لونٌ أو صوت (نَغَمٌ) ليس أكثر من إحساس مُرْضٍ، أم أنه يشكِّل بذاته لعبةً جميلة من الإحساسات، وعلى هذا الأساس تحتوي على رضا بالشكل في الحكم الجمالي. فلو أخذنا بالاعتبار سرعة اهتزاز الضوء، أو الهواء في الحالة الثانية، هذه السرعة التي تفوق من دون أدنى شك كثيراً قدرتنا على تقدير تناسب التقسيمات الزمنية التي تسببها هذه الاهتزازات أثناء إدراكنا لها، لكان ينبغي علينا أن نظن أن الشيء الوحيد الذي تشعر به الأجزاء المطاطية من جسمنا هو **تأثير هذه** الاهتزازات لا غير، **أما تقسيم الزمان** الناجم عنها، فلا يُلاحظ ولا يؤخذ في الحسبان في الحكم، ومن هنا لا يصحّ أن نُلحق بالألوان والأصوات سوى صفة الملاءمة وليس صفة جمال تركيبها. وفي المقابل لو اعتبرنا **أولاً** الجانب الرياضي لتناسب هذه الاهتزازات في الموسيقى والحكم المتعلق به، وحكمنا في تباين الألوان كما نفعل ذلك عادة تمثيلاً بالاهتزازات الصوتية؛ **ثانياً**، لو أخذنا العبرة من الأمثلة ـ حتى وإن كانت نادرة ـ عن أناس موهوبين بأفضل نظر وأفضل سمع، لكنهم لا يستطيعون التمييز بين الألوان ولا بين الأصوات، ولو اعتبرنا أيضاً أن الإحساس بتغيرٍ كيفي (وليس فقط بتغير درجة في الإحساس) هو بالنسبة إلى القادرين على القيام بمثل هذه [213] التمييزات محدَّد بمختلف [درجات] القوة في سلَّم الأصوات والألوان كما هو عدد هذه التغيرات النوعية محدد أيضاً إذا كان على هذه الفروقات أن **تُدْرَك**، وعندئذ يمكننا بالفعل أن نجد أنفسنا مضطرين إلى اعتبار الإحساسات السمعية والبصرية ليس كمجرد انطباعات حسية وإنما كنتائج جاءت عن حكم على الشكل في لعبة إحساساتٍ كثيرة. ولن يكون للاختيار بين الخيار الأول أو الثاني في الحكم المتعلِّق بأساس الموسيقى أكثر من نتيجة واحدة

تطال تعديلاً في تعريفها: فإما أن نعتبرها ـ كما فعلنا ذلك ـ لعبة جميلة بالإحساسات (بواسطة السمع)، أو [لعبة] إحساسات **مرضية**. فبموجب التعريف الأول فقط تُعتبر الموسيقى **جميلة** على أكمل وجه، أما بموجب التعريف الثاني فتُعتبر فناً **مُرضياً** (على الأقل جزئياً).

الفقرة 52

حول اجتماع الفنون الجميلة في نتاج واحد

قد تجتمع البلاغة مع العرض التصويري لأشخاصها وموضوعاتها في **مسرحية**؛ والشعر يمكن أن يجتمع مع الموسيقى في **الغناء**؛ والغناء بدوره يمكن أن يجتمع في الوقت نفسه مع العرض التصويري (المسرحي) في **الأوبرا**؛ ولعبة الإحساسات قد تجتمع مع الموسيقى ومع لعبة الأشكال في **الرقص**، إلخ.. وعرض السامي، من حيث ينتسب إلى الفن الجميل، يمكن أن يجتمع مع الجمال في **تراجيديا** منظومة شعراً، وفي **قصيدةٍ تعليمية** [214] وفي الأوراتورم(*) وفي هذه التركيبات يكون الفن الجميل أكثر فناً. أما أن يكون أكثر جمالاً (نظراً لتشابك أنواع متعددة من الإمتاع)، فهذا ما يمكن أن يُشكَّ في أمره في بعض تلك الحالات. غير أن الجوهري في كل الفنون الجميلة هو الشكل، وهو الغاية للمشاهدة وفعل الحكم، وفيه اللذة هي في الوقت نفسه ثقافة وتهيِّئ النفس للأفكار، جاعلاً إياها قادرة على كثير من اللذات والملاهي من هذا النوع؛ وليس الجوهري هو مادة الإحساس (السحر أو الانفعال) حيث يتعلَّق الأمر بالمتعة فقط،

(*) الأوراتوريوم (oratorium) هو تأليف موسيقي درامي يدور حول موضوع ديني.

[المتعة] التي لا تترك مجالاً للفكرة، وتَثْلُم الذكاء وتثير الاشمئزاز من الموضوع قليلاً فقليلاً، وتجعل النفس ـ بوعيها لذاتها في حكم العقل أنها في حالة تناقض مع الغاية ـ مستاءةً من نفسها ومزاجية.

وهذا هو مصير الفنون الجميلة إذا لم ترتبط ـ عن قُرب أو بُعْد ـ بالأفكار الأخلاقية الكفيلة وحدها بإيجاد رضا مستقل. وهنالك لن تفيد إلَّا في شرود الذهن الذي كلَّما ازداد لجوؤنا إليه ازداد عوزنا له، للترويح عن استياء النفس من ذاتها، إلى درجة أننا نجعل أنفسنا أقل منفعة وأقل سعادة مع الذات. وبوجه عام، ألوان الجمال في الطبيعة هي الأنسب للغرض المقصود، حينما يكون المرء متعوِّداً منذ نعومة أظفاره على ملاحظتها، والحكم [215] عليها، والإعجاب بها.

الفقرة 53

مقارنة القيمة الفنية للفنون الجميلة بعضها إلى بعض

يحتلُّ **الشعر**، من بين جميع الفنون الجميلة، المقام الأول (كونه يدين في أصله للعبقرية بشكل شبه كامل، وهو أقل [الفنون] التي تسمح بأن تنصاع لقواعد أو تهتدي بنماذج). إنه يشرح الصدر ويوسع أُفق الروح لأنه يُطلق الحرية للمخيِّلة، وفي داخل حدود مفهوم معطى وتنوعٍ للأشكال الممكنة بغير حدود والمنسجمة معه يعطي شكلاً يربط عرض هذا المفهوم بملءٍ من الأفكار لا يكافئه بالتمام أي تعبير لغوي، وهكذا يسمو جمالياً إلى المُثُل. إنه يهب النفس قوى جاعلاً إياها تستشعر قدرتها الحرة، التلقائية، المستقلة عن التعيين الطبيعي، قدرتها على تأمل الطبيعة والحكم عليها كمظهر من وجهات نظر مختلفة عديدة لا تتجلى لنفسها في التجربة الواقعية لا للمس ولا للفهم، وهكذا لاستعمالها لهذا

الغرض وفي الوقت نفسه كشيما [ملمح] لما هو فوق الحسي.

[216] ويلعب [الشعر] بالوهم الذي يُنتجه هو كما يشاء، ولكن ليس بهدف الخداع من ورائه؛ فهو يُعلن عن نشاطه بأنه مجرد لعب، حتى ولو كان بإمكان الفهم أن يستخدمه لغرضه استخداماً غائياً. ـ أما البلاغة، بالقدر الذي به نفهم من ذلك فنَّ الإقناع، أعني فن الخدع بواسطة مظهر جميل (ars oratoria/ فن الخطابة)، وليس فقط فن حُسْن القول (الفصاحة والأسلوب)، فإنها ديالكتيك، لا يستعير من الشعر إلا ما هو ضروري لاكتساب النفوس للخطيب قبل إصدار الحكم، وسلبها حريتها. ولهذا ينبغي ألا ننصح بالبلاغة في المحاكم ولا في المنابر. لأنه إذا تعلَّق الأمر بالقوانين المدنيَّة، وحقوق الأشخاص، أو بتعليم النفوس واجباتها وضرورة مراعاتها بدقة، فلا يجدر في مثل هذه الأمور المهمة أن نبقي ظاهراً أقلَّ أثرٍ لغزارة التندُّر أو المخيلة، أو أن نستخدم فن الإغواء لصالح شخص ما. لأنه، حتى ولو أمكن أحياناً استعمال هذا الفن بنيَّةٍ محمودة في ذاتها ومشروعة، إلا أنه مع ذلك خليق بالتنديد، لأن المبادئ والنوايا تُفْسَد عن هذا الطريق، حتى لو كان الفعل من الناحية الموضوعية مطابقاً للقانون، إذ لا يكفي أن نفعل ما هو حق، بل لا بد أيضاً أن نفعل ذلك فقط بدافع أنه حق.

[217] ومن جهة أخرى إن المفهوم البسيط الواضح عن هذه الأنواع من الشؤون البشرية، حينما يكون مرتبطاً بعرضٍ حيٍّ من الأمثال ومن دون أن يتصادم مع قواعد رخامة اللغة أو لَيَاقة التعبير عن أفكار العقل (وهما الشرطان اللذان يشكِّلان معاً البلاغة)، له في ذاته ما يكفي من التأثير على النفوس البشرية بما يُغنيه فوق ذلك عن اللجوء إلى تشغيل آليات الإقناع، التي، بما أنها قد تستخدم لتبرير الرذيلة والخطأ أو للتغطية عليهما، على حد سواء، فإنه ليس بوسعها أن تبدِّد الشك الخفيَّ الذي يحمل على اتهامها بأنها مَكْر الفن. أما في الشعر فكل شيء يكشف عن أمانة واستقامة، لأنه

يؤكد عن نفسه أنه لا يريد أن يفعل غير اللعب الملهي بالمخيلة، منسجماً من ناحية الشكل مع قوانين الفهم، من دون أي قصد بإغراء الفهم بعرض حسّي وإيقاعه في أشراكه(19).

[218] وأضع بعد الشعر، **إذا تعلّق الأمر باجتذاب النفس وحركتها**، الفن الذي هو أقرب إلى فنون القول ويمكن أن يجتمع وإياها على شكل طبيعي جداً، ألا وهو: **الموسيقى**. فالموسيقى، على الرغم من أنها لا تتكلَّم إلا بواسطة احساسات محضة من دون مفهوم، وبالتالي لا تدع شيئاً، مثل الشعر، للتأمل، فإنها مع ذلك تهز النفس على نحو أكثر تنوعاً، وأشدَّ عمقاً وإن كان عابراً وقتياً؛ لكن من الحق أيضاً أن الموسيقى أكثر متعة منها ثقافة (وحركة الفكر التي تثيرها ليست إلا أثر تجميع ميكانيكي إن صحَّ هذا التعبير)، وإذا حكم عليها بحسب العقل فإن قيمتها أقل من

---

(19) عليَّ أن أعترف بأن قصيدة جميلةً كانت تسبِّب لي دائماً متعة خالصة، بينما يبدو لي أن قراءة أفضل خطاب لخطيب شعبي روماني، أو لخطيب برلمانٍ أو منبرٍ من المعاصرين تختلط عندي دائماً بالشعور غير المريح بالاستنكار تجاه فنٍ مخادع؛ إنه فن يعرف كيف يحرِّك البشر كآلات لاصدار حكم في أمور مهمة، لا بدّ أن تفقد كل وزن لديهم بمجرد ما راحوا يفكِّرون فيها بتمعُّن. إن الفصاحة والبلاغة (وهما تشكلان معاً الريطوريقا) تنتسبان إلى الفن الجميل؛ أما الخطابة (ars oratoria) فهي ـ كفنٍّ ـ استخدام ضعف البشر لغايات شخصية (بغضّ النظر عما إذا كانت هذه الغايات حسنةً في نواياها، أو حتى حسنة بالفعل) لا تستحق أي احترام. ويلاحظ أن هذا الفن لم يبلغ أوجه، إن كان في أثينا أو في روما، إلا في زمن كانت تتهاوى فيه الدولة نحو خرابها وكان الفكر الوطني الحقيقي قد خمد كلياً. إن الرجل الذي يمتلك، بالإضافة إلى فهم واضح للأمور، ناصية اللغة بغناها ونقائها، ويشارك بكلِّ قلبه بنشاط في ما هو خير حقيقي، ويتمتع بمخيلة خصبة قادرة على عرض أفكاره، هذا هو الرجل الذي يسمَّى بحقٍ ماهراً (vir bonus dicendi peritus)، الخطيب من دون فن، لكنه بالغ الوقع في النفس، كما يريده شيشرون(*)، الذي هو نفسه، مع ذلك، لم يكن دوماً وفيّاً لمثال ا لكمال هذا، الذي يطلبه.

(*) شيشرون، ماركوس توليّوس (Marcus Tullius Cicero /106-43 ق. م.) سياسي، كاتب وخطيب روماني له مجموعة خطب اعتبرت نموذجاً لفن الخطابة اللاتينية وله أيضاً بعض المقالات الفلسفية.

قيمة أي فن آخر من الفنون الجميلة. ولهذا، شأنها شأن كل استمتاع، تقتضي تغييرات عديدة ولا تحتمل التكرار المستمر من دون أن تبعث على المَلَل. وسحر الموسيقى، الذي يمكن أن يبلغ [219] للجميع، يبدو أنه يقوم على كون كل تعبير لغوي يملك في السياق نغمة مناسبة لمعناه؛ وهذه النغمة تدل على انفعال للشخص المتكلم وتثيره أيضاً لدى السامع، وهذا الانفعال يوقظ فيه الفكرة المعبَّر عنها بمثل هذه النغمة في اللغة؛ والتنغيم هو إذاً لغة عالمية للإحساسات، مفهومة لكل إنسان، والموسيقى وحدها هي التي تستعملها بكل قوتها، أي كلغة للانفعالات، مبلِّغة هكذا تبليغاً كلياً وفقاً لقوانين ترابط الأفكار الجمالية المرتبطة فيها طبيعياً؛ لكن لمَّا كانت هذه الأفكار الجمالية ليست مفاهيم ولا أفكاراً محددة، فإن شكل مزج هذه الإحساسات (الانسجام والميلوديا) - بدلاً من شكل اللغة - يفيد، بفضل الترتيب المتناسب للإحساسات، (وهو ترتيب يمكن إخضاعه رياضياً لقواعد معينة لأنه يقوم على النسبة العددية لذبذبات الهواء في زمن مساوٍ، بالقدر الذي به ترتبط الأصوات معاً أو على التوالي) نقول إن شكل مزج هذه الإحساسات يفيد في التعبير عن الفكرة الجمالية للمجموع المنسجم لملاءٍ من الأفكار التي لا يبلغ مداها التعبير، الملائم لموضوع معين، يكوِّن الانفعال السائد في القطعة الموسيقية. ويتعلَّق الرضا [220] بهذا الشكل الرياضي وحده، حتى ولو أنه لا يتمُّ تمثُّله بواسطة مفاهيم معيَّنة، وهو الذي يوحِّد مجرَّد التفكير حول كم كهذا من الأحاسيس المرافقة للعبها أو المتتالية عليه كشرط لجَمَاله يكون صالحاً لكل إنسان؛ وهذا الشكل وحده هو الذي يسمح للذوق بأن يدَّعي لنفسه الحق بإبداء الرأي في حكم كل إنسان آخر.

ولكن ليس للرياضيات أي نصيب في اجتذاب النفس وحركتها الناشئين عن الموسيقى؛ إنما هي الشرط الذي لا غنى عنه (conditio sine qua non) لتناسب الانطباعات في ارتباطها وفي

تغيّرها، وبفضله يمكن إدراك المجموع، ومنع الانطباعات من أن يدمِّر بعضها بعضاً، والتوفيق بينها لإحداث انفعال وانتعاش للنفس متواصلين وفقاً للانفعالات المناظرة، وبالتالي إحداث متعة شخصية لذيذة٫

أما إذا قدّرنا قيمة الفنون الجميلة من حيث الثقافة التي تجلبها للنفس، واتخذنا معياراً توسيع المَلَكات المتفقة مع المعرفة؛ فإن الموسيقى تحتل المكانة الدنيا بين الفنون الجميلة [221] (مثلما أنها قد تحتلُّ المرتبة العليا بين تلك الفنون الجميلة التي تقدَّر بمقياس ما تُحدثه من رضا)، لأنها لا تفعل غير التلاعب بالإحساسات. ومن وجهة النظر هذه، فإن الفنون التشكيلية تتقدم عليها بمراحل عديدة؛ لأنها مع قيادتها للمخيلة إلى لعب حر فإنها مع ذلك تأتي بما يناسب الفهم، وتقوم بعمل جادّ، لأنها ـ أي هذه الفنون التشكيلية ـ تحقق إنتاجاً يفيد مفاهيم الفهم أداة إبلاغٍ باقية لتعزيز وحدتها مع الحساسية، وكأني بها [تعزز أيضاً] تهذيبَ قوى المعرفة العليا في الوقت نفسه. ويأخذ كل من هذين النوعين من الفنون مساراً يختلف كلياً عن الآخر: الأول [الموسيقى] يمضي من الإحساسات إلى الأفكار غير المحددة؛ أما الثاني [الفنون التشكيلية] فتمضي من الأفكار المحددة إلى الإحساسات. وهذه الأخيرة تجلب انطباعات **باقية**؛ أما الأولى فلا تجلب إلا انطباعات **عابرة**. وتستطيع المخيلة أن تدعو تلك من جديد وتلهو بها مستمتعةً، بينما تمحى هذه بشكل كامل؛ أما إذا حَدَث واستعادتها لا إرادياً، فإنها ستكون على الأرجح مزعجة أكثر منها ممتعة. ثمَّ(*) إن الموسيقى تفتقر إلى بعض التهذيب الاجتماعي، من حيث إنها ـ خاصة إذا اعتبرنا طبيعة آلاتها ـ تمتدُّ إلى أبعد مما

(*) من هنا وحتى نهاية الفقرة («بطلت هذه العادة») نص أضيف ـ بما فيه الحاشية التابعة له ـ إلى الطبعتين الثانية والثالثة.

يراد لها وتفرض نفسها بنفسها على الجيران، وبهذا تكون وكأنها تنتهك حرية الآخرين الذين هم خارج الجمعية الموسيقية. وهذا أمر لا تُحدثه الفنون التي تخاطب العيون، إذ يكفي صرف العيون إذا أراد المرء ألَّا يخضع للتأثير. وهذا يشبه تقريباً ما يحدث في حالة [222] الاستمتاع برائحة انتشرت بصورة واسعة: إن الشخص الذي أخرج من جيبه منديله المعطَّر، يستميل جميع من حوله وبالقرب منه رغم إرادتهم ويلزمهم في الوقت نفسه - إذا أرادوا التنفس - على الاستمتاع بالرائحة؛ ولهذا السبب بطلت هذه العادة[20]. - وإنني أميل إلى تفضيل الرسم على سائر الفنون التشكيلية لأنه يُفيد كأساس - من حيث هو رسم - لكل ما تبقى منها؛ ولأنه يمكنه أن ينفذ نفوذاً أعمق في منطقة الأفكار وأن يوسِّع - تبعاً لذلك - مجال العيان أكثر مما تستطيع ذلك سائر الفنون.

[الفقرة 54](*)

ملاحظة

بين ما **يُعجب في عملية الحكم فقط** وما **يُمتع** (يُعجب في الإحساس) فرق جوهري، كما سبق وبيَّنا ذلك مراراً. إننا لا نستطيع أن نعزو هذا الأخير لكل إنسان، بينما نستطيع ذلك بالنسبة

---

(20) إن أولئك الذين أوصوا بترتيل أغان روحية حتى أثناء تمارين العبادة التي تقام في المنازل، قد تجاهلوا أنهم بالتوصية بعبادة كهذه (وبهذا بالذات غالباً ما تكون العبادة فرِّيسية) إنما يفرضون على الجمهور معاناة جسيمة، إذ إنهم يرغمون الجوار إما على الترتيل مع المغنين أو على الإعراض عن عملية تفكيرهم الخاصة بهم[*].

[*] لقد عانى كَنْت مثل هذه التمارين التي فُرضت على المساجين في جوار داره. وقد عبَّر عن استيائه في رسالة إلى عمدة المدينة واقترح أن تغلق نوافذ السجن طيلة الغناء.

(*) أضافت طبعة أكاديمية برلين هذا الرقم وهو غير موجود في الطبعات الأصلية الثلاث.

إلى الأول. ويظهر أن قوام الاستمتاع (وقد يكون سببه حتى في أفكارٍ أيضاً) يقع دائماً في شعور بتنشيط حياة الإنسان بأكملها، [223] وبالتالي براحته الجسدية أيضاً، أي بصحته؛ ومن هنا ربما لم يكن أبيقوروس(*) على خطإ حينما اعتبر أن كل استمتاع هو في الأساس إحساس جسدي، وأنه أساء هو فهم نفسه فقط، حينما اعتبر الرضا العقلي وحتى العملي من عداد تلك المتع. ولو وضعنا نصب أعيننا ذاك الفرق الأخير لاستطعنا أن نشرح عندئذٍ كيف أن متعة قد تكدر هي نفسها من يشعر بها (كفرح إنسان معوز، ولكن حسن النية، بإرثٍ من أبيه الذي يحبه، لكنه كان بخيلاً)، أو مثل الألم العميق الذي يقع على إنسان، ولكنه مع ذلك يُعجبه (كحزن امرأة أرمل على وفاة زوجها الفاضل)، أو مثل متعة تجلب معها رضا (كما في العلوم التي نعمل فيها)، أو مثل أَلَم (كالبغض والحسد وحب الثأر) قد يسبب بالإضافة إلى الألم كدراً أيضاً. إن الرضا أو عدم الرضا يقومان هنا على العقل، ويكونان شيئاً واحداً مع **الاستحسان** أو **الاستنكار**؛ أما المتعة والألم فلا يمكن أن يقوما إلا على الشعور أو توقُّع **سعادة** أو **شقاء** ممكن (أياً كان السبب).

إن جميع ألعاب الإحساسات الحرة والمتغيِّرة (التي ليس في أساسها قصد) تأتي بمتعة، كونها تقوِّي الشعور بالصحة؛ وهنا ليس من الأهمية بشيء أن يأتي أو لا يأتي علينا في حكم العقل، موضوع هذه المتعة، حتى ولا المتعة نفسها برضا؛ علماً بأن هذه المتعة قد تشتدُّ وتصل إلى حالة الانفعال، حتى ولو لم يكن لنا أي اهتمام بموضوعها، أو على الأقل اهتمام يتناسب مع درجة الانفعال تلك. وبوسعنا تقسيم ألعاب الإحساسات إلى [ثلاثة

(*) أبيقوروس (Epikur/ 341-270 ق. م.) فيلسوف يوناني، اعتبر أن الإحساس هو أساس يقين المعرفة والأخلاق وأن السعادة صادرة عنه، شرط أن يسيطر الإنسان عليها.

أنواع]: **لعبة الحظ** (المَيْسِر)، **لعبة الأصوات** [الموسيقى]، **ولعبة الأفكار** [الذكاء]. يقتضي [النوع] **الأول** وجود اهتمام، إما بإرضاء الغرور أو بمنفعة شخصية، لكنه يبقى أقل من الاهتمام بالطريقة [224] التي نعمل بها على إرضاء هذا الغرور أو الحصول على هذه المنفعة؛ ويقتضي [النوع] **الثاني** فقط أن تكون الاحساسات متغيّرة، وأن تكون كل واحدة منها مرتبطة بانفعال، وأن تثير أفكاراً جمالية، من دون أن تصل إلى درجة قوته؛ وينجم [النوع] **الثالث** عن تغيير التمثُّلات في مَلَكة الحكم فقط، الأمر الذي لا يُنتج بكل تأكيد أية فكرة تحتوي على أي اهتمام، لكنها رغم ذلك تُنعش النفس.

وكما أن الألعاب مرفِّهة، حتى مع غياب أي قصد منفعة من ورائها، فهذا ما تظهره جميع سهراتنا، حيث نجد أن أياً منها تقريباً لا يكون مسلِّياً ما لَم يرافقه اللعب. أما انفعالات الأمل والخوف والفرح والغضب والسخرية التي تتخلَّلها، فلها، كونَها تغيِّر دورها من لحظة إلى أخرى، وتكون على درجة من الحيوية بحيث تبدو وكأنها دافع داخلي ينشِّط عملية الحياة في الجسم بكاملها ـ كما يُظهر ذلك النشاط العقلي ـ بغضّ النظر عمّا إذا جنى [اللاعبون] ربحاً أو تعلموا شيئاً [من وراء تلك الألعاب]. ولكن بما أن ألعاب الحظ [الميسر] ليست جميلة لذا نتركها هنا جانباً؛ وفي المقابل فإن الموسيقى والفكاهة هما صنفان من اللعب يحتويان على أفكار جمالية أو تمثُّلات فكرية لكنهما، في نهاية الأمر، لا يحملان على التفكير، وإنما يمكن أن يسببا متعة نظراً لسرعة تناوبهما لا غير؛ وبهذا فإنهما يشيران بوضوح كافٍ إلى أن التنشيط يتمُّ بهما جسمانياً فقط، حتى ولو كانت الأفكار هي التي تثيره، وأن الشعور بالعافية الصادر عن حركة الأحشاء المناسبة للُّعبة المعنيَّة هو الذي يسبب كل تلك البهجة التي نجدها لدى تلك الجماعة المتنشِّطة والمقدَّر أنها على درجة كبرى من الظرافة

والدماثة. وليس الحكم على انسجام الأنغام ولا خطرات الفكاهة، وهي التي تخدم بجمالها كأداة ضرورية لا غير، وإنما عملية تنشيط الحياة في الجسم، إذاً الانفعال الذي سبَّب تحريك [225] الأحشاء والحجاب الحاجز، وبكلمة واحدة الشعور بالعافية (التي لا يُشعر بها إلّا عبر هذه البواعث) هو الذي يُحدث هذه المتعة التي نشعر بها بحيث يمكننا أن نصل إلى الجسد بواسطة النفس ونأخذ بهذه طبيباً له.

وتنطلق هذه اللعبة في الموسيقى من الإحساس بالجسم نحو أفكار جمالية (موضوعات انفعالاتنا) ثم ترتدُّ منها نحو الجسم، ولكن بقوة مضاعفة. أما في التندُّر (وهو ـ مثله مثل الموسيقى ـ أهل لأن يعتبر من بين الفنون الممتعة، أكثر منه في عداد الفنون الجميلة) فيأخذ اللعب بدايته من الأفكار التي تشغل بمجملها الجسد أيضاً من حيث إنها تريد مظهراً حسِّياً؛ وحينما لا يجد الفهم في هذا العرض ما كان يتوقَّع وجوده، يتوانى فجأةً، وهكذا يتمُّ الشعور بنتيجة هذا التواني في الجسم بسبب اهتزاز الأعضاء التي تعزِّز عودتها إلى توازنها وهكذا تؤثِّر على الصحة تأثيراً ناجعاً.

وفي كل ما ينبغي أن يثير ضحكاً شديداً مقهقهاً لا بد من وجود شيء لا معقول (لا يستطيع حتى الفهم نفسه أن يجد ما يَسرُّه فيه). **والضحك هو انفعال ناتج عن تحوُّلٍ مفاجئ لتوتُّرٍ إلى العدم.** وهذا التحول بالذات، وهو بكل تأكيد لا يَسرُّ الفهم، إلا أنه يَسرُّه مع ذلك بشكل غير مباشر وبقوة شديدة للحظة. ومن هنا يجب أن يكون السبب في تأثير التمثُّل على الجسد وتفاعله مع النفس؛ وذلك ليس بالفعل لأن التمثُّل يشكل موضوعياً موضوع متعة(*) (لأنه

(*) جاء في الطبعة الأولى: «كَمَثل من يلقى خبراً عن نجاح صفقة تجارية كبيرة».

[226] كيف يمكن لتوقُّعٍ لم يتحقق أن يَسرَّ؟)، وإنما لمجرد كونه ليس أكثر من لعبة تمثلات، فإنه يخلق توازناً(*) بين القوى الحيوية في الجسم.

وإذا روى أحدٌ أن هندياً قد شاهد على طاولة إنكليزي في سورات(**) قارورة جعة تُفتح وتطفح منها الجعة وقد تحوَّلت إلى زبد، فراح يبدي دهشته الكبيرة بكثير من التعجب، ثم أجاب الإنكليزيَّ الذي سأله: وما الذي يثير الدهشة مما يحدث هنا إلى هذا الحد؟ فأجاب [الهندي]: ليس ما يدهشني هو كيف تطفح [الجعة من القارورة]، وإنما كيف استطعتم أن تدخلوها إلى داخلها. عندئذٍ نضحك، ويسبب لنا [جوابه] متعة في القلب: وذلك ليس لأننا ربما نحسب أنفسنا أشد ذكاءً من هذا الجاهل، أو لأي شيء آخر حَمَل فهمنا على ملاحظة شيء مرْضٍ في قوله؛ وإنما لأن توقعنا كان مشدوداً ثمَّ انعدم فجأة. أو [في مَثَلٍ آخر] أن وارث قريب ثري له أراد أن يقيم مأتماً جليلاً [للمورِّث]، لكنه راح يشكو من أن الحظ لا يسعفه على ذلك؛ لأنه (يقول): بقدر ما أسخو على المشاركين في المأتم بالنقود، سيكون منظرهم أكثر حزناً، وهكذا يبدون أكثر سخافةً. وهنا سوف نضحك بصوت عال، والسبب في ذلك أن توقعاً قد انحلَّ فجأة وأصبح عدماً وعلينا أن نلاحظ جيداً أنه لا يتحوَّل إيجابياً إلى عكس ما كان متوقَّعاً ـ وإلا لكان عندئذ شيئاً ما واستطاع أن يجلب معه الكدَر ـ بل لا بد أن يتحوَّل إلى لا شيء. ذاك أنه لو استطاع أحد أن يثير فينا توقعاً شديداً برواية حكاية واستطعنا نحن من جانبنا أن نكتشف كذبها حالاً في نهايتها، فإن ذلك سوف يثير لدينا استياء؛

(*) في الطبعة الأولى: «العبة/ Ein Spiel» بدلاً من «توازن/ Gleichgewicht».

(**) سورات (Surate) مرفأ في ولاية غوجيرات غربي الهند. أول مكان استقرت فيه جالية إنجليزية مستعمرة عام 1612.

كحكاية عن أولئك الذين يقال إنه شَابَ شعرهم في ليلة واحدة بسبب حزن عميق. وفي المقابل لو روى أحدهم صاحب نكتة [227] وروى بإسهاب ـ رداً على تلك الحكاية ـ حكاية تاجر عائد من الهند إلى أوروبا وقد جمع ثروته في بضائع، وفي طريق عودته اضطرَّ إلى إلقاء كل شيء في البحر بسبب عاصفة هوجاء، فحزن عليها حزناً شديداً إلى درجة أن **شعره المستعار** قد انقلب رمادي اللون في الليلة نفسها؛ فهنا نضحك ونُسَرُّ لأننا ننظر إلى خطإنا نحن بخصوص شيء هو في الحقيقة من دون قيمة بالنسبة إلينا، أو بالحري كأننا نتابع فكرة ونتقاذفها كما نتقاذف كُرَةً إلى هنا وهناك مدةً من الزمن ونيَّتنا الحقيقية أن نلتقطها ونحتفظ بها. وفي الواقع ليس ما يثير الرضا هنا مجرد الكشف عن كاذب أو مغفَّل، فالحكاية الأخيرة بحد ذاتها مؤهَّلة ـ لو تمت روايتها بجدَّية مفتَعَلة ـ لأن تجعل جماعة بأكملها تشهق بضحكة رنانة، في حين لا تحظى الأولى عادةً بأي اهتمام.

وجدير بالملاحظة أن الفكاهة في جميع تلك الأمثلة لا بد أن تحتوي على شيء يغشُّنا ولو لبرهة؛ ولهذا نرى أنه حينما يتبدد الظاهر فإن النفس تعود وتنظر مرة أخرى في محاولة جديدة، وهكذا وبسبب التبادل السريع بين التوتُّر والاسترخاء يتمُّ قفزٌ إلى الأمام وإلى الخلف وتجد النفس ذاتها خاضعة لتأرجح متسارع، وذلك لأن القفز مما كان يشدُّ الوتر ـ إن صح التعبير ـ قد حدث بشكل مفاجئ (وليس بتخفيفٍ تدريجي) الأمر الذي يجب أن يُنتج حركة نفسية ومعها حركة داخلية جسدية تنسجم معها، حركة تستمر لا إرادياً، يأتي عنها تعب، ولكن تسلية أيضاً (وكلاهما يشكلان حركة يكون تأثيرها مفيداً للصحة).

وإننا لو سلَّمنا بأن مع كل فكرة من أفكارنا ثمة حركة ما في جسدنا ترتبط بها ارتباطاً منسجماً بشكل مباشر، فإننا سوف نفهم عندئذ بسهولة كيف أن تنقّل النفس المفاجئ تارة إلى هذه الجهة [228]

وأخرى إلى تلك عند تأمّلها لموضوعها يمكن أن يقابله تبادل بين التوتُّر والاسترخاء في الأجزاء العاطفية من أحشائنا فتنتقل إلى الحاجز الفاصل (كما يحدث للأشخاص سريعي التأثر بالدغدغة)؛ وفي هذه الأثناء تدفع الرئة بالهواء نحو الخارج على دفعات متسارعة الواحدة تلو الأخرى، فتحدث حركة مفيدة للصحة، تكون هي في الحقيقة ـ وليس ما يدور في الذهن ـ السبب الحقيقي للمتعة التي توفّرها فكرة لا تمثل في واقع الأمر شيئاً. ـ قال فولتير: لقد أعطتنا السماء أمرين يعدِّلان كثرة الشقاء في الحياة: **الأمل والنوم**(*). ولقد كان باستطاعته أن يضيف إليهما **الضحك**، لو كانت وسائل إثارته سهلة المنال لدى العاقلين، ولو أن [روح] الفكاهة وأصالة المزاج ـ وكلتاهما ضروريتان لإثارة الضحك ـ ليستا بتلك الندرة، على عكس ما يكثر من مواهب [تجيد] إبداع **الألغاز** كما يفعل المتحذلقون الصوفية، أو العباقرة **المتهوِّرون**، أو كتَّاب الروايات العاطفية **المنغِّصة** (وشبيه بهم أيضاً دعاة الأخلاق).

ويبدو لي أننا نستطيع إذاً أن نعترف لأبيقوروس أن كل متعة ـ حتى تلك التي في أساسها مفاهيم قامت بإثارتها أفكار جمالية ـ هي **حيوانية**، أي إنها إحساس جسدي؛ فإننا بهذا لا نكون أسأنا بأي شكل من الأشكال إلى الشعور **الروحي** بالاحترام للأفكار الأخلاقية، وهو ليس متعة، بل احترام للذات ([احترام] للبشرية فينا) يرفعنا فوق الحاجة إلى متعة، لا بل [لم نسئ] بشيء على الإطلاق حتى إلى **الذوق**، وهو أقلُّ نبلاً.

(*) فرانسوا ـ ماري أرويه، الملقّب فولتير (François-Marie Arouet, dit Voltaire) 1694-1778 / كاتب ومفكر فرنسي، كتب القصة والمسرحية والتاريخ والرسائل والشعر ومقالات فلسفية. وكتابه المذكور هنا هو ملحمة شعرية كتبها عام 1728 بعنوان *La Henriade*.

ونلقى في **السذاجة** مركَّباً من ذينك الشعورين، فالسذاجة هي انفجار الاستقامة المتأصلة في الطبيعة البشرية بوجه فنِّ الرثاء [229] الذي أضحى طبيعة ثانية لها. إننا نهزأ بالبساطة التي لم تعرف بعد كيف تواري، إلا أننا نُسْعَد ببساطة الطبيعة التي تفضح ذلك الفن. إن الناس يتوقعون ظهور العرف المألوف لطريقة مصطنعة في التعبير، مدبجة بكل عناية كي تبدو جميلةً، ولكن، أنظر! ها هي الطبيعة البريئة التي لم تعبث بها يد الفساد ولم يتوقع وجودها أحد، وحتى ذاك الذي كشف عنها لم يكن يتعمَّد البوح بها. أما أن يتحول المظهر الجميل ـ وإنما المُخادع ـ الذي يؤثر عادة تأثيراً شديداً على حكمنا ـ إلى لا شيء وبشكل مفاجئ، وهذا ما يعني أن ما هو مخادعٌ فينا قد فُضِح أمره، فهذا ما يُحدث في نفسنا حركة تذهب باتجاهين متعاكسين الواحد تلو الآخر ويسبب لها في الوقت نفسه صدمةً ناجعة. ولكن، أن يوجد شيء أفضل بما لا يُحدُّ من جميع العادات المكتسبة، وهو نقاء طريقة التفكير (على الأقل الاستعداد لها) التي لم تخبُ بشكل كامل في الطبيعة البشرية، فهذا ما يقرن بين الرزانة والتقدير في لعبة مَلَكة الحكم. ولكن بما أنها ظاهرة تبرز لفترة قصيرة فقط، إذ سرعان ما يُطبق عليها من جديد غطاء فنِّ الرثاء، لذلك تختلط معها أيضاً شفقةٌ، هي تأثر لطفٍ يمكن أن يرتبط بسهولة ـ بصفته لعباً ـ مع ضحكٍ صادر عن قلبٍ طيِّب، وهذا ما يحدث عادة على هذا الشكل، ويعوِّض لمن يكون موضوع استهزاء ذلك الارتباك الذي يسببه له أنه لم يصل بعد إلى مستوى الرثاء كباقي البشر. ـ ومن هنا [نقول]: أن تكون **السذاجة** فناً، هذا تناقض [في معنى الكلام]؛ بينما أن تمثُّل السذاجة في شخص مختَلَق، فهذا ممكن جداً وفنٌ جميل، لكنه نادر. وعلينا ألَّا نخلط بين السذاجة والبساطة المخلصة التي لا تُفسِد الطبيعة بطرق مصطَنَعة، إلا لأنها لا تعرف [230] فنَّ السلوك بين البشر.

وباستطاعتنا أن نضيف أيضاً إلى ما يثير البهجة، وهو قرين المتعة التي يسببها الضحك، علماً بأنه نابع عن أصالة في النفس، لكنه لا يرجع إلى موهبة لها علاقة بالفن الجميل، أعني **الهزل**. **والهزل** بالمعنى الصحيح يعني بالفعل الموهبة التي تمكِّن الإنسان من أن يضع نفسه بإرادته في حالة استعداد نفسي تتيح له أن يحكم على كل شيء بطريقة مغايرة للمألوف (لا بل معاكسة له)، ورغم ذلك وفقاً لمبادئ عقلية معيَّنة تناسب تلك الحالة النفسية. ومن يخضع لا ـ إرادياً لمثل تلك التغيُّرات يسمَّى **مزاجياً**، أما من يستطيع تقبلها إرادياً وغائياً (في خدمة عرضٍ نشط بواسطة مفارقة مثيرة للضحك)، فيقال عنه وعن عرضه إنه **هزلي**. غير أن هذا النوع يدخل تحت عنوان الفن المُرضي أكثر من انتمائه إلى الفن الجميل، لأن موضوع هذا الأخير لا بدَّ من أن يُظهر دوماً في ذاته شيئاً من الوقار، فهو من هنا يتطلب نوعاً من الجدِّية في العرض، مثلما يتطلبها الذوق في الحكم.

[231]

الفصل الثاني

جدلية مَلَكة الحكم الجمالية

الفقرة 55

إذا أُريد لمَلَكة حكم أن تكون جدلية، فلا بدَّ أن تكون متعقِّلةً قبل كل شيء؛ أي يجب أن تدَّعي أحكامُها الكلية، وذلك **قبلياً**[1]: لأن قوام الجدل هو في التناقض في مثل هذه الأحكام. ومن هنا لا يكون التعارض بين أحكام الحواس الجدلية (حول الملائم وغير الملائم) جدلياً، كما أن تضارب أحكام الذوق لا يشكل جدلية في الذوق، كون كل إنسان يعتمد مرجعاً له ذوقه [232] الخاص به، ولا يظنَّن أحد بأنه يستطيع أن يجعل من حكمه قاعدةً عامة للجميع. إذاً لا يبقى للجدل مفهومٌ يمكن أن يكون على علاقة بالذوق، سوى مفهوم نقد الذوق (وليس الذوق نفسه) في ما يتعلَّق بمبادئه، حيث إنه من الطبيعي والمحتَّم أن تظهر بشكل عام مفاهيم متضاربة حول إمكانية أحكام الذوق. وبناءً على ذلك فإن

(1) باستطاعتنا القول: إن كل حكم يعلن عن نفسه أنه كلِّي، إنه حكمٌ مُتَعَقْلِن (iudicium rationans)؛ لأنه يصلح عندئذ لأن يكون مقدمةً كبرى لقياس. وفي المقابل، إننا لا نستطيع أن نقول عن حكم إنه عقلاني (iudicium rationatum) إلَّا عن حكم يُفكَّر بأنه النتيجة في قياسٍ عقلي، يكون بالتالي مؤسَّساً **قبلياً**.

النقد الترانسندنتالي للذوق لن يحتوي على جزءٍ يمكن أن يحمل اسم جدل مَلَكة الحكم الجمالية، إلّا في حال وُجدت نقيضة لمبادئ هذه المَلَكة تضع شرعيتها، وبالتالي إمكانيتها الداخلية أيضاً، موضع شك.

الفقرة 56

تمثُّل نقيضة الذوق

من أول الأقوال الشائعة بين الناس في ما يتعلّق بالذوق، هذا القول الذي يظن من لا ذوق له أنه يرفع به اللوم عن نفسه: **لكل واحدٍ ذوقُه الخاص.** ومعنى هذا القول إن مبدأ تحديد حكم الذوق مبدأ ذاتي (لذةٌ أو ألمٌ). ومثل هذا الحكم لا يحقُّ له أن يطالب الجميع بأن يوافقوا عليه.

[233] والقول الشائع الثاني في الموضوع نفسه، هو قول يستخدمه أولئك الذين ينسبون إلى حكم الذوق الحقَّ في إصدار أحكام صادقة عند الجميع: **لا مُشاحَّة في الذوق.** ومعناه أن مبدأ تحديد حكم الذوق يمكن أن يكون موضوعياً أيضاً، لكن لا يمكن ردُّه إلى مفاهيم محددة؛ ولهذا لا يمكن أن **نقرر** شيئاً بواسطة براهين في ما يتعلق بالحكم نفسه، وإن كان من حقِّ المرء أن **يناقش** فيه. **والمناقشة** هي **والمشاحَّة** شيء واحد من حيث إنه بالمقاومة المتبادَلة للأحكام يسعى المرء إلى إيجاد اتفاق، لكنهما مختلفتان من حيث إنه في حالة المشاحَّة يرجو المرء الحصول على هذا الاتفاق وفقاً لمفاهيم محدَّدة بوصفها أسباباً برهانية، وتبعاً لذلك يُقرّ **بمفاهيم موضوعية** على أنها مبادئ الحكم. فإذا اعتبر أن هذا غير ممكن، فإنه يحكم بأنه لا يمكن المنازعة.

ونتحقَّق بسهولة أن بين هذين القولين الشائعين قد سقطت قضية وسطى، لا تجري مجرى الأمثال، لكنها مع ذلك موجودة

في ذهن كل واحد، وهي: **يمكن أن نناقش في أمور الذوق** (وإن كان لا يمكن أن ننازع فيها). وهذه القضية تنطوي على ضد القضية الأولى؛ لأنه حيث يُسمح بالمناقشة، ينبغي أن يكون هناك أمل في الاتفاق؛ ولهذا يجب أن يكون من الممكن الاعتماد على مبادئ للحكم لا تحتوي على قيمة خاصة وليس فقط ذاتية؛ وهذا ما يعارض القول الأول وهو: **لكل واحدٍ ذوقه الخاص.**

[234] ومن هنا نشأت النقيضة التالية في ما يتعلَّق بمبدإ الذوق:

1) **الموضوع**: حكم الذوق لا يقوم على مفاهيم؛ وإلَّا لأمكن المنازعة في هذا الشأن (والفصل في الأمر بواسطة مفاهيم).

2) **نقيض الموضوع**: حكم الذوق يقوم على مفاهيم؛ وإلَّا لما أمكنت المناقشة في هذا الشأن، على الرغم مما هناك من اختلافات (أي ادعاء إقناع الغير بهذا الحكم).

الفقرة 57
حلُّ نقيضة الذوق

ولحلِّ هذه القضية لا وسيلة لرفع التناقض بين تلك المبادئ التي في أساس كل حكم ذوق (وهي ليست سوى الخاصيتين اللتين تمَّ عرضهما أعلاه في تحليل حكم الذوق) إلَّا ببيان أن المفهوم، الذي يُرْجَع إليه الموضوع في هذا النوع من الأحكام، ليس مأخوذاً بالمعنى نفسه في مسلَّمتي مَلَكة الحكم الجمالي؛ هذا المعنى المزدوج، أو وجهتا النظر هاتان، هما ضروريتان لمَلَكة الحكم الترانسندنتالية فينا؛ وكذلك المظهر الناجم عن اختلاط الواحدة بالأخرى كوهم طبيعي لا يمكن تجنبه.

[235] إن حكم الذوق يجب أن يُردَّ إلى مفهوم ما، وإلّا لما كان له الحق إطلاقاً في ادعاء أن له قيمة ضرورية عند كل واحد. لكنه لا يجب ـ لهذا السبب عينه ـ أن يكون قابلاً للبرهنة عليه ابتداءً **من** مفهوم، لأن المفهوم يمكن أن يكون إما قابلاً للتحديد أو غير محدَّد في ذاته وفي الوقت نفسه غير قابل للتحديد. ومفهوم الفهم، الممكن تحديده بواسطة محمولات العيان الحسّي المناظر له، هو من النوع الأول؛ وإلى النوع الثاني ينتسب مفهوم العقل الترانسندنتالي لما فوق المحسوس، الموجود في أساس كل هذا العيان، والذي لا يمكن أيضاً أن يتحدَّد نظرياً.

نعم، إن حكم الذوق يتعلّق بموضوعات الحواس، لكن ليس من أجل تحديد **مفهومها** للفهم؛ ذلك لأنه ليس حكم معرفة، فيكون إذاً، مثل الشعور باللذة المتعلقة بتمثُّلٍ عياني فردي، حكماً شخصياً، ولهذا يكون محدوداً من حيث قيمته، أعني مقصوراً على صاحبه الذي يصدره: إن هذا الموضوع يرضيني **أنا**، ويمكن أن يكون غير ذلك بالنسبة إلى الآخرين؛ ـ لكلٍ ذوقه الخاص به.

ومع ذلك فإن ما لا شك فيه أن حكم الذوق يحتوي على علاقة موسّعة بتمثُّل الموضوع (والذات أيضاً في آن واحد) نؤسس عليها توسيع أحكام من هذا النوع، على أنها ضرورية لكل إنسان: ومن هنا يجب أن يكون في أساسها مفهوم ما؛ غير أن مفهوماً لا يحدِّده عيان ولا يُعرف به شيء، هو بالتالي غير قابلٍ لأن **يُقدَّم** [236] **برهاناً** لحكم ذوق. لكن مفهوماً مثل هذا هو مجرد مفهوم الفهم الخالص لما هو فوق الحسي الذي يقع في أساس الموضوع (والذات الحاكمة أيضاً) كموضوع الحواس، وبالتالي كظاهرة. لأننا إن لم نأخذ ذلك بعين الاعتبار بشكل كاف، لن نستطيع إنقاذ ادعاء حكم الذوق بصلاحية شاملة للجميع؛ ولو كان المفهوم

المؤسَّس عليه مجرد مفهوم فهم مبهم، كالكمال مثلاً، الذي نستطيع أن نُلحق به موازياً عيان الجميل الحسي، لأصبح على الأقل ممكناً بحد ذاته أن نؤسس حكم الذوق على برهان؛ وهذا ما يتناقض مع الموضوع.

والآن يزول كل تناقض إذا قلتَ إن حكم الذوق يقوم على مفهوم (مبدأ عام للغائية الذاتية للطبيعة بالنسبة إلى مَلَكة الحكم)، بواسطته لا يمكن مع ذلك معرفة أو إثبات شيء يتعلَّق بالموضوع، لأنه في ذاته غير قابل لأن يحدَّد، وغير ملائم للمعرفة؛ ومع ذلك فإن هذا الحكم يتلقى بواسطته مفهوم القيمة هذا بالنسبة إلى الجميع (وهذا الحكم هو في كل واحد مفردٌ ويصحب العيان [237] مباشرة)، لأن المبدأ المحدِّد للحكم ربما يوجد في مفهوم ما يمكن أن يُعدَّ أساساً فوق محسوس للإنسانية.

وفي ما يتعلَّق بحل نقيضة، المهم هو فقط أن القضيتين اللتين تتناقضان في الظاهر لا تتناقضان في الواقع، وإنما يمكن أن تقوما معاً الواحدة إلى جوار الأخرى، حتى لو كان تفسير إمكان مفهومهما يتجاوز مَلَكة المعرفة لدينا. أما أن يكون هذا الظاهر طبيعياً وألَّا يستطيع العقل البشري تجنُّبه، وفي الوقت نفسه أن يكون ويبقى هكذا، حتى ولو لم يخدع بعد حل التناقض الظاهر مباشرة، فهذا ما لا يمكن شرحه أيضاً انطلاقاً من هنا.

ولنأخذ بالفعل مفهوماً، يجب أن تؤسس عليه الصلاحية العامة لحكم في حكمين متناقضين بمعنىً واحد ولنطلق عليه مع ذلك محمولَين متناقضين. عندئذ يجب أن يقال في الموضوع الأول: لا يؤسَّس حكم الذوق على مفاهيم **معيَّنة**؛ أما في نقيض الموضوع [فيجب أن يقال]: إن حكم الذوق يؤسَّس على مفهوم، ولكن **غير معيَّن** (أي الأساس فوق المحسوس للظواهر)، وعندئذٍ لا يبقى أي تناقض بينهما.

وليس باستطاعتنا أن نفعل أكثر من أن نرفع هذا التناقض بين ادعاءات الذوق وادعاءاته المضادة. ومن المحال أن نعطي [238] مبدأً موضوعياً معيَّناً للذوق تسير بموجبه الأحكام وتُمحَّص ويُبرهن عنها؛ لأنه عندئذ لن يكون حكم ذوق. المبدأ الذاتي إذاً، أعني فكرة فوق المحسوس غير المعيَّنة فينا، هي وحدها التي يمكن أن تكون المفتاح الوحيد لفكِّ لغز هذه المَلَكة التي تبقى مجهولة من قبلنا من حيث ينابيعها، والتي لا يوجد شيء يجعلنا أكثر قدرة على فهمها.

وفي أساس النقيضة التي نحن بصددها هنا يقع المفهوم الصحيح للذوق، أعني مَلَكة الحكم الجمالية المفكِّرة فقط؛ وبهذا يمكن أن نوفِّق بين المبدأين اللذين ظهر وكأنهما متناقضين، وذلك في **أن النقيضتين يمكن أن تصدقا معاً**. وهذا يكفي. أما إذا قمنا في المقابل ـ كما يفعل البعض ـ بالأخذ **بالملاءمة** أساساً لتعيين الذوق (نظراً لفرديَّة التمثُّل الواقع في أساس حكم الذوق)، أو بمبدإ **الكمال** ـ كما يريد آخرون ـ (بسبب صلاحيته العامة)، وأقمنا وفقاً لذلك تعريفاً للذوق، فعندئذ تظهر منه نقيضة لا يمكن أن نوفق بين طرفيها على الإطلاق، ما لم نظهر أن **كلتي القضيتين المتعارضتين** (ولكن ليس بطريقة تناقض بحت) **هما خطأ**: وهذا ما يبرهن [239] عندئذٍ على أن المفهوم الذي يؤسَّس عليه كل منهما مناقض لنفسه. وهنا نرى إذاً أن رفع نقيضة مَلَكة الحكم الجمالية تأخذ مساراً شبيهاً بذاك الذي أخذه النقد في حل نقائض العقل النظري؛ وأن النقائض، هنا كما وفي نقد العقل العملي أيضاً، تلزمنا، رغماً عن إرادتنا، أن نتطلَّع إلى أبعد من المحسوس، وأن نبحث في فوق المحسوس عن نقطة تتوحَّد فيها جميع مَلَكاتنا **قبلياً**: ذاك انه لا يبقى للعقل سبيل آخر ليكون منسجماً مع نفسه.

ملاحظة أولى

بما أننا كثيراً ما نجد في الفلسفة الترانسندنتالية فرصاً للتمييز بين الأفكار ومفاهيم الفهم، فقد يكون من المفيد أن نُدخل مصطلحات فنية مناسبة للتمييز بينها. وفي اعتقادي أن أحداً لن يعترض إذا ما اقترحت بعضها. ـ الأفكار بمعناها الأعم هي تمثُّلاتٌ تتعلَّق بموضوع وفقاً لمبدإ معيَّن (ذاتي أو موضوعي) ولكن من دون أن يكون باستطاعتها إطلاقاً أن تكون معرفة به. فهي إما أن تكون متعلِّقة بعيانٍ وفق مبدإ ذاتي بحت لتوافق مَلَكات المعرفة فيما بينها (المخيِّلة والفهم)، وتسمَّى عندئذٍ **جمالية**، أو متعلِّقة بمفهوم وفق مبدإ موضوعي، ولكن من دون أن يكون باستطاعتها على الإطلاق أن تزوِّدنا بمعرفة بالموضوع، وتسمَّى عندئذ أفكار العقل؛ وفي هذه الحالة يكون المفهوم مفهوماً **مفارقاً**، يختلف عن [240] مفهوم الفهم الذي يمكن أن تتوفر له دوماً تجربةٌ مناسبة له بشكل كامل فيسمَّى لهذا السبب **ضمنياً**.

لا يمكن أبداً **فكرة جمالية** أن تصبح معرفة كونها **عياناً** (للمخيلة) يستحيل أن يوجد له مفهوم مناسب. ولا يمكن أبداً **فكرة للعقل** أن تصبح معرفة لأنها تحتوي على **مفهوم** (عن فوق المحسوس) لا يمكن إطلاقاً أن يُعطى عياناً مناسباً.

وأعتقد هنا أنه باستطاعتنا أن نسمِّي الفكرة الجمالية تمثُّل المخيِّلة **غير القابل للعرض**، في حين أن فكرة العقل هي مفهومٌ **غير قابل للبرهان**. ونفترض في كلتا الحالتين أنهما لم يُنْتَجا من دون أساس على الإطلاق، وإنما (طبقاً للشرح السابق عما هي الفكرة بشكل عام) وفق مبادئ معيَّنة لمَلَكات المعرفة التي ينتميان إليها (الأولى وفق مبادئ ذاتية، والثانية وفق مبادئ موضوعية).

يجب على **مفاهيم الفهم**، بما هي كذلك، أن تكون قابلة للبرهان دوماً (إذا فهمنا بإقامة البرهان ما يفهم به في علم

التشريح: مجرَّد **العرض**)؛ وهذا يعني أن الموضوع الذي يقابله يجب أن يكون دوماً قابلاً لأن يُعطى في العيان (المحض أو التجريبي) لأنه هكذا فقط يمكن أن يصبح معرفة. فمفهوم **الكِبَر** يمكن أن يعطى **قبلياً** في عيان المكان، في خط مستقيم مثلاً، إلخ..؛ ومفهوم **السبب**، في عدم القدرة على اختراق شيء في تصادم الأجسام، إلخ... وهكذا نستطيع أن نوثِّق كليهما بواسطة عيانٍ حسي، أعني أن الفكرة عنهما يمكن أن تُظْهَرَ (يُبرهن عنها، يشار إليها) بمثال؛ وهذا ما يجب أن يكون ممكناً: وإذا حدث غير ذلك فعندئذ لن نستطيع التأكُّد من أن الفكرة ليست فارغة، أي من دون أي محتوى.

[241] تستخدم عادة في المنطق عبارات، قابل للبرهان وغير قابل للبرهان في ما يتعلَّق **بالقضايا** فقط، ولربما كان من الأفضل أن نسمِّي الأولى قضايا يقينية بشكل مباشر فقط والثانية **قضايا يقينية بشكل غير مباشر**: لأن الفلسفة المحضة تحتوي على قضايا من الصنفين معاً، إذا فُهِم بهما قضايا صادقة قابلة للبرهان وأخرى غير قابلة للبرهان. ولكن، انطلاقاً من أُسُسٍ **قبلياً** يمكنها، بما هي فلسفة، أن تبرهن، وليس أن تُظْهِر، إذا ما أردنا ألَّا نبتعد كثيراً عن معنى هذه الكلمة، وهو أن أَظْهَرَ (astendere, exhibere) يعني بالأَوْلَى عَرَض (سواء كان ذلك بإقامة البرهان أو التعريف فقط) مفهومه في الوقت نفسه في العيان؛ فإذا كان العيان **قبلياً**، فإن هذا يعني بناء المفهوم، أما إذا كان تجريبياً فإن عرض الشيء هو الذي به تؤمَّن للمفهوم الواقعية الموضوعية. وهكذا يقال عن عالِم تشريح: إنه يُظهر العين البشرية، إذا سبق وعرض نظرياً [مكوِّنات] مفهوم هذا العضو، ومن ثمَّ أظهره عيانياً بتشريحه له.

ونتيجةً لما سبق، فإن المفهوم العقلي للقوام فوق المحسوس لجميع الظواهر بوجه عام، أو لكل ما يجب أن يوضَع في أساس إرادتنا الحرة أيضاً، بالنسبة إلى القوانين الأخلاقية، أي الحرية

الترانسندنتالية، هو من قبيل نوعه أولاً مفهومٌ غير قابل للبرهان، فكرة [من أفكار] العقل، في حين أن الفضيلة ليست كذلك إلَّا من حيث الدرجة: وسبب ذلك ـ في الحالة الأولى بحد ذاتها ـ أننا لا نستطيع إطلاقاً تقديم أي شيء يكون له، من حيث الكيفية ما يقابله في التجربة، بينما لا يصل أي ناتج عن تلك العلِّية في التجربة، في الحالة الثانية، إلى تلك الدرجة التي تفرضها الفكرة العقلية كقاعدة.

[242] فكما أن **المخيِّلة** لا تطال بعياناتها في حالة فكرةٍ للعقل المفهوم المعطى، كذلك **الفهم** لا يطال أبداً بواسطة مفاهيمه كامل العيان الداخلي للمخيِّلة في فكرة جمالية تربطها بتمثُّل معطى. والآن، بما أن إرجاع تمثُّل المخيِّلة إلى مفاهيم يعني تماماً **عرضها**: لذا يمكن القول إن الفكرة الجمالية هي تمثُّلٌ لها **غير قابل للعرض** (في لعبها الحر). وسوف أجد فرصة في ما يلي لأقول شيئاً حول هذا النوع من الأفكار؛ ولذا سأكتفي هنا بالملاحظة، أن كلا النوعين من الأفكار: أفكار العقل، والأفكار الجمالية، لا بد أن تكون لها مبادؤها، وذلك في العقل بالنسبة إلى كليهما، الأولى في مبادئ موضوعية والثانية في مبادئ ذاتية حين استخدامها.

وباستطاعتنا، انطلاقاً مما سبق، أن نوضح ما هي **العبقرية** أيضاً بواسطة مَلَكة **الأفكار الجميلة**؛ وبهذا نُظهِر في الوقت نفسه لماذا الطبيعة (طبيعة الذات) في منتوجات العبقرية، لا تكون غايةً سبق التفكير فيها هي التي تعطي الفنَّ (إنتاج الجميل) قاعدته. لأن الجميل يجب ألَّا يقيَّم وفق مفاهيم، وإنما وفق استعداد المخيِّلة لأن تتَّفق مع مَلَكة المفاهيم بوجه عام: وهكذا لا تكون قاعدةٌ وأمرٌ، وإنما ما هو طبيعة في الذات لا غير، أي القوام فوق المحسوس لجميع مَلَكاتها (الذي لا يطاله مفهوم فهم) هو الذي بالنسبة إليه تكون الغاية النهائية المعطاة لطبيعتنا بواسطة المعقول

أن يوفِّق بين جميع مَلَكاتنا المعرفية: الذي يمكن أن يؤخذ كمعيار ذاتي لتلك الغائية الجمالية ـ ولكن غير المشروطة ـ في الفن [243] الجميل، الذي عليه أن يدَّعي بحقٍ بأنه يجب أن يرضي كل إنسان.

وهكذا فقط يمكن أن يكون في أساس هذه الغائية التي لا نستطيع أن نفرض عليها أي مبدإ موضوعي، مبدأٌ ذاتي، ومع ذلك صالحٌ للجميع، **قبلياً**.

ملاحظة ثانية

تفرض الملاحظة المهمة نفسها هنا: وهي أن للعقل المحض **ثلاثة أنواع من النقائض،** لكنها متوافقة فيما بينها حول إرغام العقل على رفض الافتراض ـ وهو افتراض طبيعي في ما تبقى ـ بأن مواضيع الحواس هي أشياء قائمة بذاتها، وعلى اعتبارها فقط كظواهر، وعلى أن يضع لها في الأساس قواماً معقولاً (شيئاً فوق المحسوس، لا يكون مفهومه غير فكرة، ولا يتيح إقامة أية معرفة حقيقية). ومن دون نقيضة كهذه لن يستطيع العقل أبداً أن يقرر القبول بمبدإ يحدُّ إلى درجة كبيرة حقل تأمُّله النظري وبتضحيات تلوح من خلفها آمال عديدة برَّاقة يجب أن تتلاشى كلياً؛ لأنه حتى الآن، وقد فُتح له للتعويض عن تلك الخسارة استعمال أوسع بكثير من الناحية العملية، إلا أنه لا يظهر وكأنه على مقدرة للانفصال من دون عذاب عن تلك الآمال وللتحرر من تلك الارتباطات القديمة.

أما أن توجد ثلاثة أنواع من النقائض، فهذا له أساسه في أنه توجد ثلاث مَلَكات معرفية: الفهم، مَلَكة الحكم والعقل، وأنه يجب أن تكون لكل منها (بما هي المَلَكات المعرفية العليا) مبادؤها **قبلياً**؛ لأن العقل حقيقةً، وهو يحكم في هذه المبادئ

وفي استعمالها، يطلب من دون انقطاع بالنسبة إليها كافة للمشروط [244] المعطى، اللامشروطَ الذي لا يمكن أن يوجد أبداً إذا تمَّ اعتبار المحسوس خاصاً بالأشياء بحد ذاتها، وإذا لم يوضع في أساسه بالأحرى - كونه مجرد ظاهرة - شيء فوق المحسوس (القوام المعقول للطبيعة خارجاً عنا وفي داخلنا) كشيء بحد ذاته. وعندئذ توجد 1) نقيضة العقل في ما يخص الاستعمال النظري للفهم وصولاً إلى لا مشروط **للمَلَكة المعرفية**؛ 2) نقيضة العقل في ما يخص الاستعمال الجمالي لملكة الحكم **للشعور باللذة والألم**؛ 3) نقيضة في ما يخص الاستعمال العملي للعقل المشرِّع لنفسه **لملكة الرغبة**. وبما أن لجميع هذه المَلَكات مبادئها العليا **قبلياً**، فإنه يجب عليها - عملاً بمطلب للعقل لا مفرَّ من تلبيته - أن تكون قادرة **بشكل غير مشروط** أيضاً، أن تحكم في مواضيعها وتُعيِّنها.

وبالنسبة إلى نقيضتين، نقيضة الاستعمال النظري والعملي للمَلَكات المعرفية العليا، فقد أظهرنا سابقاً في مكان آخر **حتميتها**، في حال لم تُرَدَّ مثل هذه الأحكام إلى قوام فوق المحسوس للأشياء المعطاة - بما هي ظواهر - وكذلك من ناحية أخرى أيضاً **انحلالها**، حينما يحدث ذلك. أما في ما يتعلق [245] بالنقيضة في استعمال مَلَكة الحكم، بحسب مطلب العقل، وبالحلِّ الذي أُعطي هنا، فليس لدينا وسيلة لتجنُّبها غير الوسيلة التالية: **إما** إنكار وجود أي مبدإ **قبلياً** في أساس حكم الذوق الجمالي، بحيث يكون كل ادعاءٍ بضرورة إجماع عام يكون وهماً فارغاً لا أساس له، ولا يستحق حكم ذوق أن يُعتَبر صحيحاً إلا لأنه **صَدَف** أن أشخاصاً كثيرين قد وافقوا على ذلك، وهذا بالذات ليس بسبب **افتراض** مبدإ **قبلياً** وراء هذا الاتفاق، بل (كما يحدث في حالة [حاسة] الذوق) لأن لهؤلاء الأشخاص بالصدفة تركيبة عضوية واحدة؛ **أو** يكون علينا أن نقبل بأن حكم الذوق هو حقيقةً

حكم متستِّر للعقل على كمالٍ مكتَشَفٍ في شيء وعلى علاقة الكثرة فيه بغاية، وأنه بالتالي لا يُدْعى جمالياً إلا بسبب عدم الوضوح الخاص بتفكيرنا، على الرغم من كونه في الأساس حكماً غائياً؛ وفي هذه الحال نستطيع أن نعلن أن حلَّ النقيضة بواسطة أفكار ترانسندنتالية نافلٌ ولاغٍ وعندئذ نوحِّد بين قوانين الذوق هذه وموضوعات الحواس ليسَ كمجرد ظواهر بل كأشياء بحد ذاتها أيضاً. أما أن هذا [الحلَّ] أو ذاك لا يصلح كمخرج، فهذا ما بيَّناه في مواضع عدة من عرضنا لأحكام الذوق.

أما إذا اعتُرف باستنباطنا أنه قد تمَّ على الأقل بطريقة صحيحة، حتى ولو لم يكن ذلك بوضوح كاف في أجزائه كافة، فها هي ثلاث أفكار تظهر أمامنا: **أولاً** فكرة فوق المحسوس بوجه عام، بوصفه قوام الطبيعة، من دون مزيد من التحديد؛ **ثانياً** هذه [الفكرة] نفسها، بوصفها مبدأ الغائية الذاتية للطبيعة بالنسبة إلى مَلَكاتنا في المعرفة؛ **ثالثاً** هذه [الفكرة] نفسها، بوصفها مبدأ لغايات الحرية، ومبدأ اتفاق هذه [الغايات] مع [الحرية] في العالم الأخلاقي.

الفقرة 58 [246]

حول مثالية غائية كلٍ من الطبيعة والفن بوصفه مبدأً وحيداً لمَلَكة الحكم الجمالية

نستطيع قبل كل شيء أن نُرْسي مبدأ الذوق إما على أنه يحكم دوماً وفق أسس تعيينٍ تجريبية، وبالتالي تلك الأسس التي تعطى له **بعدياً** فقط، بواسطة الحواس، أو أن نقبل بأنه يحكم وفق أساس **قبلياً**. وعندئذ تكون الحالة الأولى **تجريبيةُ** نقد الذوق، والثانية **عقلانيته**. وبموجب **الأولى** لن يكون موضوع الرضا لدينا مختلفاً عن موضوع **الملائم**، وهو لا يختلف عن **الخيِّر** في الثانية

لو أن الحكم كان قائماً على مفاهيم معيَّنة؛ وهكذا يُبْعَد كل **جمال** عن العالم، ويبقى مكانه اسم خاص فقط ربما يعبِّر عن مزيج من النوعين المذكورين من الرضا. لكننا أيضاً بيَّنا وجود أسباب **قبلية** للرضا تستطيع إذاً أن تثبت مع مبدإ العقلانية، حتى ولو كنا لا نستطيع احتواءها في **مفاهيم معيَّنة**.

أما عقلانية مبدإ الذوق، في المقابل، فهي إما [عقلانية] غائيةِ **الواقعية** أو **مثاليتها**. وهنا، بما أن حكم ذوق ليس حكم [247] معرفة، وبما أن الجمال ليس أحد عناصر تكوين الشيء، لو نظرنا إليه في ذاته، لذا فإن عقلانية مبدإ الذوق لا يمكن أبداً أن توضع في واقع أن الغائية في هذا الحكم قد تكون موضوعية، أي إن الحكم نظري وبالتالي منطقي أيضاً (حتى ولو كان حكماً غامضاً فقط) تعود إلى كمال الشيء، بل إنها تعود **جمالياً** إلى اتفاق تمثُّلها في المخيِّلة مع المبادئ الأساسية لمَلَكة الحكم في الذات. ونتيجةً لذلك، وحتى بموجب مبدإ العقلانية نفسه، لا نستطيع إلَّا أن نضع حكم الذوق والفرق بين واقعيته ومثاليته إما في أن تُقبل تلك الغائية الذاتية - في الحالة الأولى - على أنها **غاية** حقيقية (متعَّمدة) للطبيعة (أو للفن) متوافقة مع مَلَكة حكمنا، أو أن تؤخذ - في الحالة الثانية - على أنها مجرد اتفاق غائي مع احتياجات مَلَكة الحكم في ما يتعلَّق بالطبيعة والأشكال التي تنتجها هذه وفق قوانينها الخاصة، التي تُظهِر نفسها تلقائياً وبشكل عرضي من دون غاية.

وتتكلم التشكيلات الجميلة في مملكة الطبيعة المنظَّمة، بصوتٍ عالٍ لصالح واقعية غائية الطبيعة الجمالية، لأننا نستطيع حقاً القبول بأن وراء إنتاج الجميل، هناك فكرة عنه في السبب [248] المنتِج، أعني **غاية** لصالح مخيلتنا. فالأزهار وبراعمها، لا بل حتى أشكال نباتات بكاملها، ثم رشاقة تكوينات حيوانات من الأنواع كافة، وهي نافلة بالنسبة إلى استخدامها من قبل هذه

الكائنات، لكنها على ما يبدو قد اختيرت لإرضاء ذوقنا، كما أن التنوُّع الخلّاب الذي يروق للعين والتناسب في جميع الألوان ([كما نراه] على جسم الديك البرِّي والحيوانات القشرية والحشرات حتى أوضع الزهور) التي بما أنها تتعلق بسطح أجسامها فقط، وحتى هنا لا تكون ضرورية لشكل هذه المخلوقات، لكنها ربما تكون ضرورية لأهداف داخلية فيها، فإنها تبدو وكأنها مصمَّمة بشكل كامل للمشاهدة الخارجية: إن كل هذه الأشياء ترجِّح الشرح القائل بوجود غايات حقيقية في الطبيعة لمَلَكة الحكم الجمالية فينا.

وفي المقابل لا يتصدَّى العقل وحده لهذا الافتراض عملاً بمبادئه التي تقضي في كل الأحوال بتجنُّب كثرة المبادئ حيث لا تكون ضرورة لذلك، بل إن الطبيعة تُظهِر في كل مكان في تشكيلاتها الحرة ميلاً آلياً ملحوظاً نحو إنتاج صور يبدو وكأنها وُجدت للاستعمال الجمالي من قِبَل مَلَكة الحكم فينا، من دون أن توفِّر أقلَّ أساس للاعتقاد بوجود حاجة لأكثر من آليتها، بما هي طبيعة فقط، تستطيع أن تكون بموجبها غائيةً لحكمنا، حتى مع غياب أية فكرة في أساسها. ثم إنني أعني **بتشكيل حر** للطبيعة، [249] **ذاك** الذي ـ انطلاقاً من **سائلٍ في حالة سكون** ـ بفعل التبخرُّ أو بانفصال جزء عنه (أحياناً الحراري فقط) يأخذ ما تبقَّى شكلاً محدداً أو نسيجاً (تشكيلةً أو بُنْيَةً) بفعل التجمُّد يكون مختلفاً بحسب كثافته النوعية، ولكن في المادة نفسها يبقى على ما هو عليه بشكل تام. ولكن يُفترض هنا دوماً أننا نتكلم عن سائل حقيقي، أي إن المادة [الصلبة] تنحلّ فيه كلياً، الأمر الذي يعني ألّا يكون مجرَّد مزيج من أجزاء صلبة عائمة فيه.

ويحدث التشكيل حينئذٍ **بانتشاب**، أي بتجمد مفاجئ وليس بانتقال تدريجي من حالة السائل إلى حالة التصلُّب، وإنما وكأنه يحدث بقفزة، وعندئذ يسمَّى هذا الانتقال **تبلوراً**. والمثل الأكثر

شيوعاً لهذا النوع من التشكُّل هو الماء الذي يتجمد فتتولد داخله في البداية شُعَيْرات من الجليد تتجمع إلى بعضها البعض بزوايا من 60 درجة وتنتظم معها أخرى بالشكل عينه في كل نقطة منها إلى أن يتحوَّل الكل إلى جليد بحيث إن الماء الموجود بين الشُعَيْرات الجليدية لا يتحوَّل في هذا الوقت تدريجياً إلى جسم لَزِج، وإنما يبقى سائلاً بشكل كامل مما كان سيكون عليه في حالة وجود حرارة أعلى، وله مع ذلك برودة الجليد كاملة. والمادة التي تنفصل وتتلاشى في الحال لحظة التجمد، هي كميةٌ لا بأس بها من الحرارة، لا يجعل اختفاؤها ـ وقد كان لا بد منها من أجل الحفاظ على السيولة ـ هذا الذي أصبح الآن جليداً أكثر برودة من الماء السائل حيث كان قبل قليل.

إن كثيراً من الأملاح ومثلها حجارة أيضاً، لها صورة بلَّورية تكوَّنت بهذه الطريقة ـ ولسنا نعرف بأية وسيلة تمَّ ذلك ـ من نوع من الطين المحلول في الماء. وعلى غرار ذلك تكوَّنت أيضاً كُتَلٌ [250] بلَّورية من معادن مختلفة، مثل كبريتيدات الرصاص المكعبة وكبريتيدات الزنك الحمراء، إلخ... لقد تشكلت كلها على الأرجح في الماء وبانتشابات الأجزاء فيما بينها، وذلك بفعل سببٍ ما دفعها إلى الخروج من حاملها والاتحاد مع بعضها البعض في أشكال خارجية معيَّنة.

[251] ولكن أيضاً جميع المواد التي كانت سائلة بفعل الحرارة فقط ثمَّ تجمَّدت بفعل البرودة تُظهر في داخلها في حال كسرها بُنيةً محددة تحملنا على الحكم بأنه لو لم يَحُلْ ثقلها الخاص أو الاحتكاك مع الهواء، دون ذلك، لكانت بيَّنت حتى نحو الخارج صورتها الخاصة نوعياً؛ وقد لوحظ أيضاً أن بعض المعادن قد تجمَّدت من الخارج، لكنها بقيت سائلة في الداخل، بعد أن استُخرج منها الجزء الداخلي الذي بقي سائلاً فتبلور ما تبقّى بفعل انتشابات هادئة. وكثير من هذه التبلورات المعدنية، كالحجر

السنباطي وحجر الدم وفحم الكالسيوم، إلخ. . . غالباً ما يعطي أشكالاً فائقة الجمال يتمنى الفن لو كان باستطاعته أن يبتدع مثلها. وما الحُلَيْمات الهوابط في كهف أنتيباروس(*) سوى نتاج فعل الماء الذي يتسرَّب عبر طبقات جبسيّة.

والسائل ـ على ما يبدو ـ هو بوجه عام أقدم من الصلب، ومع أن النباتات، مثلها مثل الأجسام الحيوانية، تتألف من مادة غذائية سائلة كونها تشكّل نفسها في حالة هدوء، فإنه من المؤكد، بالنسبة إلى الحالة الثانية، أن ذلك يحدث أولاً وفق استعداد أصلي معيَّن موجَّه نحو غايات (استعداد يجب ـ كما سيتبيَّن لنا ذلك في الجزء الثاني ـ ألّا يُقَيَّم جمالياً، وإنما غائياً، بحسب مبدإ الواقعية)؛ ولكن ربما أيضاً وبطريقة عابرة بالاتفاق مع قانون أُلفة المواد العام منتشباً ومشكّلاً لنفسه بحرية. والآن، مثلما أن المياه المتبخّرة في جوٍّ مؤلَّف من مزيج من الغازات المختلفة تشكّل، إذا فارقته بفقدانها للحرارة، أشكالاً من الثلج غالباً ما تبدو فائقة الجمال وكأن الفن قد صنعها بحسب تنوُّع مزيج الغاز فيها، كذلك نستطيع ـ من دون أن نحطَّ من قيمة المبدإ الغائي الذي نحكم به على التنظيم ـ أن نفكّر بأن جمال الزهور وأرياش الطيور وجمال الأصداف، سواء بالنسبة إلى شكلها أو لونها، قد [252] يُنسَب إلى الطبيعة كونها في حريتها، من دون أهداف محددة موجَّهة نحو ذلك، قادرةٌ، وهي تنتزع من المادة الضرورية لتنظيم [الأشكال] ـ وفق قوانين كيميائية ـ على تشكيلها أيضاً بصيغة غائية جمالياً.

لكن ما يُبرهن لنا مباشرة أن مبدأ **مثالية** الغائية في جميل الطبيعة هو الذي نضعه دائماً في أساس الحكم الجمالي نفسه

(*) هو كهف مليء بالتكوينات الكلسية المتدليّة من سقفه، يقع في جزيرة صغيرة من جزر بحر إيجه اليونانية.

والذي لا يسمح لنا بأن نستعمل أية واقعية غايةٍ من غاياتها ليكون أساساً لشرح قدرتنا على التمثُّل، فهو أننا في حكمنا على الجمال بوجه عام، نبحث عن المعيار **قبلياً** في داخلنا نحن، وأن القدرة على حكم جمالي، في ما يتعلَّق بالحكم إن كان شيء جميلاً أم لا، هي نفسها المشرِّعة، وهذا ما لا يمكن أن يحدث لو قبلنا بواقعية غائية الطبيعة، لأننا سوف نضطر عندئذ أن نتعلَّم من الطبيعة ما يجب علينا أن نجده جميلاً وسيكون حكم الذوق خاضعاً لمبادئ تجريبية. وفي الواقع، في حكم كهذا لا تعطى الأهمية لما هي الطبيعة، ولا حتى ما هي بالنسبة إلينا كغاية، وإنما كيف نتقبلها نحن. إنها ستكون دائماً غائية موضوعية للطبيعة نفسها لو أنها أقامت أشكالها من أجل رضانا، ولا تكون غائية ذاتية قائمة على لعب المخيّلة في حريتها حيث نحن الذين نتقبل الطبيعة برضا، وليس رضا تبديه هي نحونا. وخاصية الطبيعة التي تحتوي بموجبها لصالحنا على فرصة إدراك الغائية الداخلية في [253] علاقة قوانا النفسية في الحكم على بعض ما تنتجه، كما في غائية يجب أن يُعلن أنها ضرورية وصالحة للجميع انطلاقاً من أساس فوق المحسوس، لا يمكن أن تكون غاية طبيعية، أو بالأحرى لا يمكن أن يُحكم عليها بهذا الشكل من قِبَلنا نحن، وإلا لكان في أساس الحكم الذي يعيَّن على هذا الشكل تعيينٌ من عنصر غريب [عدم استقلال] وليس الاستقلال، إنه لا يكون حراً كما هو حريٌّ بحكم ذوق.

ونستطيع أن نتعرف على مبدإ مثالية الغائية في الفن الجميل بشكل أكثر وضوحاً. وذلك لأنه بالنسبة إلى الجميل في الطبيعة، لا يُمكن أن يُقْبَل بواقعية جمالية للغائية بواسطة الإحساسات (لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان الفن ممتعاً فقط بدلاً من أن يكون جميلاً)، وهذا شيء يشارك فيه الفن الجميل الطبيعة الجميلة؛ غير أنه لمَّا كان الرضا الآتي عن أفكار جمالية لا يصح أن يكون

متعلقاً بتحقيق أهداف معيَّنة (كفنٍ متعمَّد آلياً) وأنه توجد بالتالي في أساس عقلانية المبدإ نفسه مثالية الغايات، وليس واقعيتها، فهذا أيضاً يظهر بوضوح من أن الفن الجميل، بما هو كذلك، يجب أن يُعتبر ليس كناتج عن الفهم والعلم، بل عن العبقرية، وبالتالي فإنه يتقبَّل قوانينه بواسطة أفكار **جمالية**، تختلف اختلافاً جوهرياً عن أفكار العقل [التي تخص] غايات معيَّنة. [254]

ومثلما أن **مثالية** موضوعات الحواس كظواهر هي السبيل الوحيد لشرح إمكانية أن صورها يمكن أن تُعيَّن **قبلياً**، فبالطريقة نفسها تكون مثالية الغائية في الحكم على جميل الطبيعة والفن الافتراض الوحيد الذي بواسطته وحده يستطيع النقد أن يشرح إمكانية حكم ذوق يطلب **قبلياً** أن يكون صالحاً لكل فرد (ولكن من دون تأسيس الغائية المتمَثّلة في الشيء على مفاهيم).

الفقرة 59

في الجمال كرمز للأخلاق

يقتضي عرضُ حقيقةِ مفاهيمنا دائماً عيانات. فإذا كانت مفاهيمَ تجريبية، سمِّيت هذه الأخيرة **أمثلة**. وإذا كانت تلك مفاهيم محضة للفهم، سمِّيت هذه الأخيرة **شيمات** [ملامح]. وإذا قام أحد وطالب بالبرهان على الحقيقة الموضوعية لمفاهيم العقل، أي للأفكار، وذلك بغية معرفتها معرفة نظرية، فإنه عندئذ يكون كمن يطلب أمراً مستحيلاً لأنه لا يمكن إطلاقاً أن يعطى لها عيان مناسب.

[255] وكل **تقديم** (عرض، عرض للنظر subiectio ad adspectum)، باعتباره تجسيداً حسياً، يكون أحد نوعين: إما **شيمائي** [ملمحي]، وذلك حينما يُعطى **قبلياً** للمفهوم الذي يكوِّنه الفهمُ عيانٌ يقابله،

أو **رمزي**. وفي هذه الحالة الأخيرة يوضع في أساس مفهوم لا يفكِّره سوى العقل وحده، الذي لا يمكن أن يتناسب وإياه أيُّ عيان حسِّي، عيانٌ تتوافق معه طريقة عملٍ لمَلَكة الحكم مماثلة لما لوحظ في الشيمائية، أعني مماثلة فقط لقاعدة هذه الطريقة وليس للعيان نفسه، وبالتالي لشكل التفكير لا غير، لا لمضمونه.

وإنه لَاستخدامٌ معكوس المعنى وخاطئ لكلمة **رمزي**، ما أخذ به المناطقة الجدد لمَّا قاموا بوضعها في مقابل كيفية التمثُّل **العياني**؛ لأن [التمثُّل] الرمزي ليس سوى نوع من [التمثّل] العياني. فهذا الأخير (العياني) يمكن في الحقيقة أن يقسم إلى نوع تمثُّل **شيمائي** وآخر **رمزي**. وكلاهما تقديمٌ، أي عرض (exhibitiones): ليسا مجرد صفات مميِّزة، أي تعيينات للمفاهيم بواسطة اشارات حسية مرافقة لها، لا تتضمَّن ما يخص عيان الشيء بتاتاً، وإنما تحتوي فقط على ما يخدم ـ بموجب قانون التداعي في المخيلة، وبالتالي بقصد ذاتي ـ كوسيلةٍ لإعادة الإنتاج؛ وهذه [بدورها] إما أن تكون كلمات أو علامات مرئية [256] ([كما] في الجبر أو حتى إيمائية) كمجرد **تعابير** عن المفاهيم(2).

إن جميع العيانات التي توضع **قبلياً** في أساس المفاهيم، هي إذاً إما **شيمات** أو **رموز**، تتضمّن الأولى منها عروضاً مباشرة للمفهوم، والثانية عروضاً غير مباشرة. ويتمُّ ذلك في الحالات الأولى برهانياً، وفي الثانية بواسطة تمثيلٍ (تُستَخَدم من أجله عيانات تجريبية أيضاً) تقوم فيه مَلَكة الحكم بوظيفة مزدوجة: أولاها تطبيق المفهوم على موضوع عيانٍ حسي، وثانيتها تطبيق قاعدة التفكير المجردة حول ذلك العيان على موضوعٍ مختلفٍ كلياً

---

(2) يجب أن يكون العنصر العياني في المعرفة مقابلاً للاستدلالي (وليس المرمزي). وهكذا يكون الأول إما شيمائياً، بواسطة **البرهان**، أو **رمزياً**، كتمثُّلٍ وفقاً لتمثيلٍ بحت.

يكون الأول مجرَّد رمز له. هكذا مثلاً، تُمثَّل دولة ملكية بجسم حي، إذا كانت تحكمها قوانين داخلية صادرة عن الشعب، وتُمثَّل بمجرَّد آلة (كطاحونة يدوية مثلاً) إذا حَكَمتها إرادة فردية مطلقة؛ وفي كلتا الحالتين يكون التمثُّل **رمزياً** فقط. لأنه لا يوجد بالتأكيد أي وجه شبه بين دولة استبدادية وطاحونة يدوية، وإنما يوجد ذلك فعلاً بين قواعد التفكير في الواحدة والأخرى وفي سببيتها. وهذا [257] شأنٌ لم يتمَّ البحث فيه إلا قليلاً، على الرغم من أنه يستحق أيضاً بحثاً معمَّقاً جداً، ولكن ليس هنا المكان للتوقف عنده. ولغتنا [الألمانية] تزخر بتمثيلات غير مباشرة، تقوم على تمثيلٍ لا يتضمن التعبير بواسطته على الشيما الخاص بالمفهوم وإنما فقط على رمز للتفكير. فهكذا مثلاً الكلمات: **أساس** (عمدة، قاعدة)، **تعلَّق** (أن يُمسك من الأعلى)، **نَجَم** عن (بدلاً من نتج)، **جوهر** (كما يعبر عنه لوك(*): حامل الأعراض)، وعدد لا يحصى من تقديمات ليست شيمائية وإنما رمزية، وهي عبارات عن مفاهيم لا تأتي عن عيان مباشر، بل عن التمثيل معها، أي بنقل التفكير في موضوع العيان إلى مفهوم مختلفٍ تماماً، قد لا يتوافق وإياه مباشرةً أيُّ عيان إطلاقاً. فإذاً جاز لنا أن نسمي نوعاً من التمثُّل البحث معرفةً (وهذا لا شك مسموح به، إذا كان مبدأً ليس لتعيينٍ نظري للشيء، لما هو في ذاته، بل للتعيين العملي، لما ينبغي أن تكون فكرته بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى استعمالها الغائي): وبموجب ذلك تكون كل معرفتنا للّه رمزيةً فقط؛ وذاك الذي يعتبرها شيمائية، إلى جانب الخصائص المميزة كالفهم والإرادة، إلخ. . . التي لا تبرهن عن حقيقتها الموضوعية إلا في حالة كائنات هذا العالم، فسوف

(*) جون لوك (John Locke /1632-1704) فيلسوف إنجليزي، صاحب مذهب المادية الحسية، وعنده أن لا حقيقة للأفكار الفطرية الديكارتية، فالمعرفة تتم بدءاً من تجربة حسية. أهم مؤلفاته: *Essay on the Human Understanding* و *Letter Concerning Tolerance*.

يقع في التشبيهية(*)، كما أنه إذا أعرض عن كل عنصر عياني [258] فسوف يقع في التأليه [الطبيعي](**) الذي عنده أنه لا يمكن في الحقيقة معرفة أي شيء حتى ولا بالنسبة إلى قصدٍ عملي.

والآن أقول: الجميل هو رمز الخير الأخلاقي؛ ومن هذه الناحية فقط (لعلاقةٍ طبيعية لدى كل إنسان، والتي يستطيع كل إنسان أيضاً أن يحمِّلها كواجب لكل إنسان آخر) هو يُرضي ويدَّعي توافق(***) الجميع، وفي هذا تشعر النفس في الوقت نفسه بأنها ازدادت نبالةً من نوع ما وسَمَتْ فوق مجرد الاستعداد للشعور باللذة بواسطة انطباعات الحس، و[ازدادت] أيضاً تقديراً لقيمة الآخرين وفقاً لحكمةٍ مشابهة في مَلَكة الحكم لديهم. إنه **المعقول**، الذي يصبو إليه الذوق، كما أظهرت لنا الفقرة السابقة، وهذا يعني ذاك الذي تتَّفق معه مَلَكاتنا المعرفية العليا نفسها، والذي في حال غيابه لا تظهر سوى تناقضات بين طبيعة كل منها والأخرى، والادعاءات التي يرفعها الذوق في وجهها. وفي هذه المَلَكة لا ترى مَلَكة الحكم نفسها ـ كما هي الحال في الحكم التجريبي ـ خاضعة لسيادة غريبة، [سيادة] قوانين التجربة: فهي، في ما يخصُّ موضوعات رضا خالص، تعطي هي لذاتها القانون، مثلما يفعل العقل بالنسبة إلى مَلَكة الرغبة؛ وترى نفسها متعلِّقةً، سواء بسبب هذه الإمكانية الداخلية في الذات، أو بسبب الإمكانية الخارجية لطبيعةٍ تتوافق معها، بشيء في الذات نفسها وخارجاً عنها، شيءٌ [259] ليس طبيعة، وليس حرية أيضاً، ولكنه مع ذلك مرتبط بأساس هذه

(*) التشبيهية (Anthropomorphism): تصوُّر الله في ذاته، أو في صفاته، على مثال الإنسان، ويقابله التنزيه.

(**) التأليه [الطبيعي] (Deism): مذهب يُثبت وجود الله بالأدلة الطبيعية، إلا أنه يرفض التسليم بالوحي، والتغلغل في معرفة صفات الله وعنايته.

(***) في الطبعة الأولى: تعيين (Bestimmung) بدلاً من موافقة (Beistimmung).

الأخيرة، أي بما هو فوق المحسوس، تجتمع فيه المَلَكة النظرية مع العملية على شكل مشترك وغير معروف منا إلى وحدة. ونريد أن نعرض بعض عناصر هذا التمثيل، من دون أن نهمل في الحين ذاته الفروق بينها.

1) الجميل يَسرُّ **مباشرة** (ولكن فقط في العيان التأمُّلي، لا في المفهوم، كما هي الحال في الأخلاق). 2) الجميل يُسرُّ **بغضّ النظر عن كل منفعة** (صحيح أن الخير الأخلاقي مرتبط لا محالة بمصلحة، لكنه لا يرتبط بمصلحة تسبق الحكم على الرضا، بل بمصلحة تنتج عن الحكم أولاً). 3) **حرية** المخيِّلة (وبالتالي حرية حساسية مَلَكتنا) تُمَثَّل في فعل الحكم على الجميل بوصفه متفقاً مع مشروعية الفهم (في الحكم الأخلاقي يفكِّر في حرية الإرادة بوصفها اتفاق هذه الأخيرة مع ذاتها وفقاً لقوانين العقل العامة). 4) المبدأ الذاتي للحكم على الجميل يُمثَّل أنه **كمِّي**، أي صادق بالنسبة إلى الجميع، من دون أن يُمثَّل أنه قابل للمعرفة بواسطة مفهوم كلِّي (ويُعلن عن مبدإ الأخلاقية الموضوعي أيضاً أنه كمِّي، أي لكل الذوات، وفي الحين ذاته لجميع أفعال هذه الذات أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك أنه قابل لأن يُعرف بواسطة مفهوم [260] عام). ولهذا فإن الحكم الأخلاقي ليس فقط قابلاً لمبادئ معيَّنة تكوينية، بل أيضاً لا يكون ممكناً **إلا** بإقامة القواعد على هذه المبادئ وكلِّيتها.

وقد اعتاد الإدراك العام على أن يراعي هذا التمثيل [بين الجميل والأخلاقي]، وكثيراً ما ننعت الأشياء الجميلة في الطبيعة أو في الفن بأسماء يبدو أن مبدأها حكم أخلاقي، فنقول عن عمائر وأشجار إنها رائعة وضخمة، وعن حقولٍ إنها باسمة وفرحة، وحتى الألوان توصف بأنها بريئة، متواضعة، دقيقة، وذلك لأنها تثير إحساسات تنطوي على شيء مثيل لحالة النفس التي تثيرها الأحكام الأخلاقية. وكأني بالذوق يمكِّننا من الانتقال ـ

من دون قفزة شديدة العنف ـ من الإثارة بالحواس إلى المنفعة الأخلاقية، وذلك بأنه يمثِّل لنا المخيِّلة قابلةً، حتى في حريتها، لأن تُعيَّن بطريقة غائية من قِبَل الفهم، ويعلِّمنا أن نجد رضاً حراً في موضوعات الحواس حتى من دون إثارة منها.

[261]

الفقرة 60

ملحق حول منهجية الذوق

لا يصحُّ تقسيم النقد إلى علم العناصر وعلم المنهجية، اللذين يتقدَّمان العلم، وتطبيقه على نقد الذوق؛ والسبب في ذلك أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد علمٌ للجميل وأن حكم الذوق غير قابلٍ للتعيين وفق مبادئ. وفي الواقع، بالنسبة إلى ما يتعلَّق بالعنصر العلمي في كل فن، العنصر الذي يتطلع إلى **الحقيقة** في عرض موضوعه، هو من دون شك الشرط الذي لا غنى عنه (conditio sine qua non) للفن الجميل، إلا أنه ليس هو الفن الجميل ذاته. ومن هنا يكون إذاً للفن الجميل أسلوب (modus) فقط، وليس **نهجاً** (methodus). فعلى المعلِّم أن يُري التلميذ ماذا وكيف عليه أن يعمل، [ويُطلعه] على القواعد العامة التي يجب في نهاية الأمر أن يُخضِع لها أسلوب عمله وكيف أنها تخدم خاصة التذكير بنقاطها الرئيسية بين الحين والآخر، لا أن تُفرض عليه. ولكن هنا لا بد من العودة إلى مثال معيَّن، على الفن أن يضعه [له] أمام عينيه، حتى ولو أنه لن يستطيع أبداً أن يصل إلى إنجاز مثله بشكل كامل. [262] فبإيقاظ مخيِّلة التلميذ كي يتوافق مع مفهوم معطى، ولفت نظره ليلاحظ قصور التعبير عن الفكرة التي لا يطالها المفهوم نفسه، كونَها جمالية، وبممارسته نقداً حاداً يحميه من أن يأخذ حالاً الأمثلة التي تُقدَّم له على أنها نماذج أوائل وأمثلة يقلِّدها وكأنها لا تخضع لأي معيار أعلى ولا لحكمه

الشخصي، وبهذا تُخنَق العبقرية ومعها أيضاً حرية المخيِّلة نفسها في شرعيتها، التي من دونها لا يمكن أن يوجد أي فن جميل، حتى ولا ذوق شخصي يحكم عليه بشكل صحيح.

إن التمهيد لكل فن جميل، باعتبار أنه يتطلع إلى أعلى درجات كماله، يبدو أنه يقوم ليس على تعليمات، وإنما على تثقيف قوى النفس بواسطة تلك المعارف السابقة المسمَّاة **إنسانيات** [Humaniora]، ويرجَّح أنها [سمِّيت] كذلك لأن [كلمة] **إنسانية** تعني من جهة **الشعور بالمشاركة العامة**، ومن جهة أخرى القدرة على **التبليغ** المتبادَل بشكل شامل وبطريقة أكثر حميمية؛ وهي صفات لو جُمعت سويةً لشكلَّت السعادة(*) اللائقة بالجنس البشري التي يتميز بها عن المحدودية لدى الحيوانات. فسواء العصر أو الشعوب التي حملها الميل القوي نحو اجتماعية **بالقانون**، التي بها كوَّن شعبٌ جماعةً دائمة، وواجه الصعوبات الكبيرة المتمثِّلة في مهمَّة التوفيق بين الحرية (وبالتالي أيضاً المساواة) والقهر [263] (بدافع الاحترام والخضوع للواجب، أكثر منه بدافع الخوف). إن عصراً كهذا وشعباً كهذا كان عليه إذاً قبل كل شيء أن يبتدع فنَّ تبليغ الأفكار المتبادل من طرف القسم المثقَّف باتجاه القسم الأكثر فظاظة، وأن يجد أسلوب تآلف بين وَسَاعة وتهذيب [الفئة] الأولى وسذاجة وأصالة الثانية، وهكذا يصل إلى الوسيلة الوسيط بين الثقافة العليا والطبيعة القَنوع، التي تعطي مقياساً صحيحاً، لا يتوفَّر هذا الحسُّ العام لجميع البشر وفق قواعد عامة، حتى بالنسبة إلى الذوق.

ويصعب أن يأتي عصر لاحق ويجعل هذه النماذج نافلة؛ ذاك أنه سيكون دوماً أقلَّ قرباً من الطبيعة، وفي النهاية لن يكون

(*) جاء في الطبعة الأولى: «اجتماعية» (Geselligkeit) بدلاً من «السعادة» (Glückseligkeit). ويرجِّح بعض الشراح الصيغة الأولى نظراً لما يرد في النص لاحقاً.

بوسعه ـ من دون أمثلة باقية عنها ـ أن يكوِّن مفهوماً عن الوحدة السعيدة لدى شعبٍ واحد بعينه، بين الإكراه المشروع [الآتي] عن الثقافة العليا، وقوة وسداد الطبيعة الحرة التي تشعر بقيمتها الذاتية.

ولكن بما أن الذوق هو، في الأساس، مَلَكة حكم على تجسيد أفكار أخلاقية (بواسطة نوع من التمثيل متضَّمنٍ في التفكير بالإثنين معاً)، وأنه انطلاقاً من هذه المَلَكة أيضاً، ومن القابلية الأكبر للقدرة على التقبل المؤسَّسة عليها في ما يتعلَّق بالشعور الناجم عن هذه الأخيرة (المسماة الشعور الأخلاقي)، فمن هنا [264] تنجم تلك اللذة التي يُعلن الذوق أنها صالحة للجنس البشري بعامة، وليس للشعور الخاص بكل فرد. وهكذا يتضح جلياً أن التمهيد الحقيقي لتأسيس الذوق يكون تطوير الأفكار الأخلاقية وتثقيف الشعور الأخلاقي؛ وذلك لأنه لا يمكن أن يأخذ الذوق الأصيل شكلاً معيَّناً وثابتاً، إلَّا إذا تمَّ الاتفاق بين هذا الأخير [الشعور الأخلاقي] والحساسية.

الجزء الثاني [265]

نقد مَلَكة الحكم الغائية

[267]

الفقرة 61

حول الغائية الموضوعية للطبيعة

لدينا ـ وفق مبادئ ترانسندنتالية ـ أساس قيِّمٌ للقبول بغائية ذاتية للطبيعة في قوانينها الخاصة بها، في ما يتعلّق بقدرة مَلَكة الحكم البشرية على الإحاطة بها، واستطاعة ربط التجارب الخاصة لتكون منظومةً للطبيعة نفسها؛ ومن ثمَّ نستطيع هكذا توقُّع أن يكون بين منتَجاتها الكثيرة ـ حتى تلك التي يبدو وكأنها رُتِّبت بشكل خاص لتكون ملائمة لمَلَكة الحكم لدينا ـ ما يمكن أن يتضمَّن صورةً نوعية مناسبة لها، بحيث إنها، بواسطة كثرتها ووحدتها، تخدم نوعاً ما في الوقت نفسه تقوية قوى النفس (الداخلة في اللعبة أثناء استعمال هذه المَلَكة) ومعاضدتها على المثابرة؛ هذه المنتَجات التي يطلق عليها من هنا اسم الأشكال **الجميلة**.

أما أن تخدم أشياء الطبيعة بعضها بعضاً كوسائل لغايات، وأن تكون إمكانيتها نفسها قابلةً لأن تُفهم بشكل كاف بواسطة هذا النوع من العلِّية وحده، فهذا ما لا نجد له اطلاقاً أي أساس في [268] الفكرة العامة للطبيعة، باعتبارها مجموعة موضوعات الحواس. ففي الحالة المذكورة آنفاً، كان باستطاعتنا بالفعل أن نفكِّر بأنَّ تمثُّل الأشياء، باعتبار أنه يتمُّ في داخلنا، هو جديرٌ حقاً بأن يُفكَّر

فيه **قبلياً** أيضاً على أنه مرغوب فيه ومفيد لاستعداد مَلَكاتنا المعرفية، وهو استعداد غائي داخلياً. وفي المقابل إننا لا نستطيع بالفعل أن نفترض **قبلياً**، وأن يكون افتراضنا مبنياً على أساس ما، أن أهدافاً ليست أهدافنا وهي لا تُنسب إلى الطبيعة أيضاً (لأننا نحن لا ننظر إلى الطبيعة على أنها كائن عاقل) يمكن، أو يجب أن تشكِّل نوعاً خاصاً من العِلّية، أو على الأقل شرعيةً شديدة الخصوصية للطبيعة نفسها. وما هو أكثر من ذلك أيضاً، هو أن التجربة نفسها ليس بوسعها أن تقدم برهاناً على حقيقة ذلك، اللهمَّ إلا إذا سبقتها لعبة تَعَقْلُنٍ لدسِّ مفهوم الغاية في طبيعة الأشياء، لدسِّه فقط من دون أن يكون اكتُسب من الأشياء أو من المعرفة التجريبية لها، إذاً موظِّفةً إياه لجعل الطبيعة مفهومة منا عن طريق التمثيل بأساس ذاتي لربط التمثُّلات فينا، أكثر من معرفتنا لها انطلاقاً من أسسٍ موضوعية.

ويضاف إلى ذلك أن الغائية الموضوعية، باعتبارها مبدأ إمكانية أشياء الطبيعة، هي بعيدة جداً عن أن تكون مرتبطةً **بالضرورة** بمفهوم الطبيعة الذي غالباً ما يكون هو بالذات المفهوم الذي يُعتَمَد عليه من أجل إثبات الإمكان المصادف (للطبيعة) ومصادفة شكله. فلو ذكرنا على سبيل المثال: تركيب طائر، والفجوات في عظامه، وترتيب أجنحته للحركة وترتيب ذيله [269] للتوجيه، إلخ.. فإننا نقول إن هذا كله أمر مصادف إلى أعلى درجة بحسب **الارتباط الفعلي** (nexus effectivus) **في** الطبيعة، ومن دون أن نلجأ إلى مساعدة من نوع خاص من العلِّية، مثل **الارتباط الغائي** (nexus finalis)، أعني أن الطبيعة، باعتبارها مجرَّد آلية [ميكانيزم]، كان في وسعها أن تتخذ آلاف الطرق الأخرى من دون أن تبلغ الوحدة وفقاً لمثل هذا المبدإ. وهكذا لا أمل لنا في العثور على أي سبب **قبلياً** لهذه الوحدة في مفهوم الطبيعة نفسها، بل نجده خارجاً عن هذا المفهوم.

ومع ذلك نحن نستعمل ـ عن حقّ ـ الحكم الغائي في دراسة الطبيعة، ولو إشكالياً، وذلك فقط من أجل إخضاعها ـ وفقاً **للتمثيل** بالعلِّية الغائية ـ إلى مبادئ الملاحظة والبحث من دون أن ندَّعي **تفسيرها** عن هذا الطريق. إن حكماً من هذا النوع يرجع إذاً إلى مَلَكة الحكم المفكِّرة لا المعيِّنة؛ ومفهوم روابط وأشكال للطبيعة وفقاً لغايات هو على أقل تقدير **مبدأ إضافي** من أجل إرجاع ظواهرها إلى قواعد، حيث لا تكفي قوانينها العلية الآلية البسيطة. فنحن نُدخل مبدأ غائياً حين ننسب علّية متعلِّقة بموضوع إلى مفهوم الموضوع، كما لو كان هذا المفهوم يوجد في الطبيعة (لا فينا نحن)، أو بالأحرى حين نتمثل ـ وفقاً للتمثيل بمثل هذه [270] العلِّية (ونحن نعثر في داخل نفوسنا على علّيةٍ من هذا الجنس) ـ إمكان الموضوع، وبالتالي حين نتمثَّل الطبيعة **تكنيكية** بمحض قوتها الخاصة؛ وإذا لم ننسب إليها مثل هذا الشكل من النشاط، فإن علِّيتها يجب أن تُمْتَثَل على أنها ميكانيزم أعمى. وعلى العكس، إذا وضعنا في أساس الطبيعة عللاً فاعلة **عن قصد**، ووضعنا بالتالي في أساس الغائية ليس فقط مبدأ **منظِّماً** لمجرد عملية **إصدار الحكم** على الظواهر التي نستطيع أن نفكِّر بأن الطبيعة قد تكون خاضعةً لها وفق قوانينها الخاصة، بل **مبدأً مكوِّناً لاستنتاج** منتوجاتها من عللها. وعندئذ لا يكون مفهوم غاية طبيعية خاصاً بمَلَكة الحكم المفكِّرة، وإنما المعيِّنة؛ ولكن في الحقيقة، لن يكون هذا المفهوم، والحالة هذه، خاصاً بمَلَكة الحكم (مثلما [يعتبر] مفهوم الجمال غائية ذاتية شكلية)، بل، باعتبار أنه مفهوم العقل، سوف يُدخِل إلى علم الطبيعة علِّيةً جديدة، لا نعمل نحن أكثر من أن نستقرضها من أنفسنا وننسبها إلى كائنات أخرى، من دون أن نقبل بها متجانسة معنا في الوقت نفسه.



الفصل الأول [271]

تحليل مَلَكة الحكم الغائية

الفقرة 62

حول الغائية الموضوعية وهي شكلية بحتة بخلاف الغائية المادية

تُظهر جميع الأشكال الهندسية التي نرسمها وفق مبدإ غائية موضوعية متنوِّعة، غالباً ما تُثير الإعجاب، وذلك لما لها من مؤهلات تساعد في حلِ مسائل كثيرة وفق مبدإ واحد ولحل كلٍ واحدة منها بطرق لا حدَّ لتنوعها. وواضح أن الغائية هنا موضوعيةٌ وعقلية وليست فقط ذاتية وجمالية بحتة. وفي الواقع هي تعبِّر عن جاهزية الشكل لتوليد أشكال كثيرة تحقق الغاية المستهدفة وتُعرف بواسطة العقل. ولكن ليست الغائية هي التي تجعل مفهوم الشيء نفسه ممكناً، أي إنه لا يُنظر إليه على أنه ممكن نظراً لهذا الاستعمال فقط.

[272] وفي شكل بسيط كالدائرة، ثمة أساسٌ لحل كمٍّ من المسائل، يبدو وكأن كلاً منها على حدة يتطلب جهداً ليس بالقليل؛ في حين أن هذا الحل يحصل من نفسه تقريباً، كما لو

أنه أحد الخصائص المميزة والتي لا تُحصى لهذا الشكل. فإذا كان المطلوب، مثلاً، إنشاء مثلثٍ عُرفت قاعدتهُ والزاوية المقابلة لها، فإن المسألة تكون عندئذ غير محدَّدة، بمعنى أنه يمكن حلُّها بطرق لا حدّ لها. غير أن الدائرة تحتويها كلها كونها المكان الهندسي لجميع المثلثات التي تلبِّي هذه الشروط. أو لنقل: المعطى هو خطّان يجب أن يتقاطعا بحيث يكون الرباعي الذي يتشكل من قطعة الدائرة الأولى مساوياً للرباعي تحت القطع الأخرى؛ هنا يبدو حل هذه المسألة شديد الصعوبة. لكن جميع الخطوط التي تتقاطع داخل دائرةٍ يكون محيطُها حداً لها تنقسم من ذاتها بتلك النسبة. والخطوط الأخرى المنحنية توحي بدورها بحلولٍ غائية أخرى لم يتمَّ التفكير فيها في القاعدة التي تتيح تشكيلها. وجميع المقاطع المخروطية، كل منها على انفراد وفي مقابل بعضها البعض، غنيَّةٌ بالمبادئ لحلٍّ عدد كبير من المسائل الممكنة، مهما كان تحديد تلك الأشكال الذي يعيِّن مفهومها بسيطاً. ـ وإنها لَسَعادة حقيقية أن نرى كم كان [كبيراً] شغف علماء الهندسة القدامى بالبحث عن خصائص الخطوط من هذا النوع من دون أن [273] يضلِّلهم سؤال عقولٍ محدودة بالقول: وما المنفعة من وراء هذه المعرفة؟ مثلاً [معرفة خصائص] القطع المكافئ من دون معرفة قانون الجاذبية على الأرض، الذي كان سيسمح لهم بتطبيقه على مسار الأجسام الثقيلة (التي يمكن اعتبار اتجاه الثقل في حركتها موازياً للجاذبية)؛ وقد عرفوا أيضاً خصائص القطع الإهليلجي من دون أن يتصوروا بأن للأجسام السماوية وزناً أيضاً ومن دون أن يعرفوا قانونها بالنسبة إلى اختلاف المسافات عن مركز الجاذبية، الذي يحمل تلك الأجسام على اتباع هذا الخط بحركة حرة. وفي حين كانوا يعملون على هذا الشكل، من دون أن يدروا، من أجل الأجيال القادمة، كانوا يستمتعون بالبحث عن غائية في جوهر الأشياء، [غائية] كان باستطاعتهم مع ذلك أن يقدموها في

ضرورتها **قبلياً** بشكل كامل. إن أفلاطون(*)، وهو نفسه معلِّم في هذا العلم، قد أخذه الإعجاب بهذه التكوينة الأصيلة للأشياء، التي نستطيع من أجل اكتشافها أن نستغني عن كل تجربة وبقدرة النفس على الوصول إلى هذا الانسجام بين الكائنات انطلاقاً من مبدإها فوق ـ المحسوس (الذي تنضمُّ إليه خصائص الأرقام التي تلعب بها النفس في الموسيقى)، وقد حمله الإعجاب إلى ما فوق مفاهيم التجربة، إلى الأفكار التي بدت له غير قابلة للتفسير إلا بواسطة مشاركة عقلية مع أصل جميع الكائنات. ولا عجب في أنه [274] كان يفصل عن مدرسته من لا يعرف شيئاً عن الهندسة: فقد اعتبر أن ما كان يستنتجه أناكساغوراس(**) من موضوعات التجربة ومن علاقتها الغائية، باستطاعته هو أن يستنتجه من العيان الخالص الموجود داخل النفس البشرية. لأنه في ضرورة ما هو غائي ومطبوع على نحو يبدو وكأنه معَدٌّ بقصدٍ لاستعمالنا، لكنه يبدو في الوقت نفسه أنه يخصّ جوهر الأشياء أصلاً، من دون أي اعتبار لاستعمالنا، هنا بالذات يقع أساس إعجابنا الكبير بالطبيعة، لا خارجاً عنا ولا في داخل عقلنا الخاص بنا؛ ولا شك في أن هذا الإعجاب قد يرقى، بسبب سوء الفهم، شيئاً فشيئاً إلى درجة الغلوّ.

لكن هذه الغائية العقلية، حتى ولو كانت موضوعية (ليست ذاتية، كما هي تلك الجمالية)، فإننا نستطيع مع ذلك أن ندرك أنها ـ من حيث إمكانيتها ـ غائية شكلية بحتة (ليست حقيقية)

(*) أفلاطون (427 ـ 348 ق. م.) فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط، أسس الأكاديمية، وهي مدرسته، في أثينا. وضع مؤلفاته التي يقارب عددها الثلاثين، بصيغة الحوار. أشهرها **المأدبة**، **الجمهورية**، **السوفسطائي وبرمينيدس**. أثَّر على مجرى الفكر الفلسفي في جميع مراحل تطوره.

(**) أناكساغوراس (500 ـ 428 ق. م.) فيلسوف يوناني جعل من العقل مبدأ الكون بأكمله. لم يبق من أعماله سوى شذرات.

وهذا يعني أننا قد نستطيع إدراكها، إنما بشكل عام على أنها غائية، ولكن من دون أن نُضطرَّ من أجل ذلك إلى أن نضع في أساسها غايةً، وبالتالي غائية. إن شكل الدائرة هو عيانٌ قام الفهم بتحديده وفق مبدإ معيَّن: ووحدة المبدإ هذه، التي آخذ بها تعسفيَّاً وأضعها في الأساس كمفهوم، مطبِّقاً إياه على صورة العيان (المكان) التي أجدها فيَّ أيضاً كتمثُّل بحت، وذلك **قبلياً**، هي إذاً تلك الوحدة التي تُفهمني وحدةَ كثير من القواعد الناتجة [275] عن بناء ذلك المفهوم، وهي غائية بأكثر من وجهة نظر ممكنة من دون الحاجة إلى وضع **غاية في** أساس تلك الغائية، أو أي أساس آخر. ويختلف الأمر هنا عمَّا لو كنت وجدت نفسي داخل مجموعة من **الأشياء** خارجاً عني ومحصوراً داخل حدود معيَّنة، مثل حديقة، وتنظيم وتناسق الأشجار ومنابت الزهور والممرَّات، إلخ... فهنا ليس لي أن آمل بأنه سيكون باستطاعتي أن أستنتج **قبلياً** من تحديدي لمكان قمت أنا به وفق قاعدة تروق لي: لأن الأمر متعلِّق بأشياء موجودة، لا بدَّ لكي أستطيع معرفتها من أن تعطى لي تجريبياً وليس لمجرَّد تمثُّلٍ في داخلي معيَّنٍ وفق مبدإ **قبلياً**. ومن هنا تكون هذه الغائية النهائية (التجريبية)، كونها **واقعية**، متوقِّفة على مفهوم غاية.

غير أن أساس الإعجاب بغائيةٍ، حتى ولو أُدركت هذه في جوهر الأشياء (بقدر ما يمكن أن تكون مفاهيمها قابلةً لأن تُبنى) يمكن اعتباره مشروعاً بشكل عام. فمختلف القواعد التي تثير وحدتُها (انطلاقاً من مبدإ) هذا الإعجاب، هي في مجموعتها تركيبية وليست مستنبَطَة من **مفهوم** الشيء، مثلاً من الدائرة، بل تقتضي أن يكون هذا الشيء معطى في العيان. ولكن يظهر هكذا [276] وكأن لهذه الوحدة، تجريبياً أساس قواعد خارجي مختلف عن مَلَكة التمثُّل فينا، وفي هذه الحالة يظهر توافقُ الشيء مع ما تقتضيه القواعد ـ وهذا من خصائص الفهم ـ وكأنه عَرَضي في ذاته

وبالتالي غير ممكن إلا بواسطة غاية موجهة نحوه بشكل واضح. والآن، بما أنه يجب علينا ـ بغضّ النظر عن كل غائية ـ أن نكون على معرفة بهذا الانسجام بالذات، ليس تجريبياً بل **قبلياً**، فإنه عليه أن يقودنا من نفسه إلى فهم أن المكان، وهو الذي بتعيينه فقط (بواسطة المخيلة وفق مفهوم) يكون الشيء ممكناً، ليس حالةً في الأشياء خارجاً عنا، وإنما شكل تمثُّلي لها، وإنني هكذا **أُدخل أنا بنفسي الغائية** إلى الشكل الذي أرسمه **وفقَ مفهوم**، أي بطريقتي الخاصة في تمثُّلي لما ليس معطى لي من الخارج، والذي يمكن أن يكون في ذاته أيَّ شيء؛ فإذاً ليس الشيء هو الذي يُعْلِمني تجريبياً بهذه الغائية، وبالتالي لست بحاجة، لكي أفهمها، إلى أية غاية خاصة خارجاً عني وفي الأشياء. ولكن بما أن هذا التفكير يفترض استعمالاً نقدياً للعقل، وأنه، بالتالي، لا يمكن أن يكون متضمَّناً مباشرة في الحكم على الشيء بموجب خصائص [هذا الشيء]، فإنه لا يضع مباشرة تحت تصرفي سوى مزيج من قواعد غير متجانسة (حتى في ما لها من مختَلفٍ في ذاتها) في مبدإ أعترف أنا به **قبلياً** أنه صحيح، على الرغم من أن ذلك لا [277] يقتضي **قبلياً** أساساً خاصاً من خارج مفهومي أنا وتمثُّلي بوجه عام. ومن هنا تكون **الدهشة** صدمةً للنفس تأتيها عن عدم توافق تمثُّلٍ مع القاعدة التي تعطيها هي مع المبادئ الموجودة سابقاً في النفس كأساس تدفع بنا إلى الشك بقيمة رؤيتنا أو حكمنا؛ أما **الإعجاب** فهو دهشة تتكرر دوماً بغضّ النظر عن زوال هذا الشك. ومن هنا يكون الإعجاب نتيجة طبيعية كلياً لهذه الغائية التي لوحظت في جوهر الأشياء (بما هي ظواهر) والتي لأنها كذلك لا تُلام، لأن توافق هذا الشكل من العيان الحسي (الذي يسمّى المكان) مع مَلَكة المفاهيم (الفهم) تبقى غير مفهومة بالنسبة إلينا، ليس فقط لأنها على هذا الشكل وليست على شكلٍ آخر، وإنما بسبب ما تعطيه للنفس من اتساع، فإنها تجعلها تشعر أن وراء

تلك التمثُّلات الحسية ثمة شيء، نعم لا نعرفه، لكننا قد نلقى فيه الأساس الأخير لهذا التوافق. ومن ناحية أخرى ليس من الضروري أن نعرف هذا الأساس في ما يتعلّق فقط بالغائية الشكلية لتمثُّلاتنا **قبلياً**؛ ولكن مجرد أننا قد نضطر إلى توجيه نظرنا إليها، فهذا يوحي لنا في الوقت نفسه بالإعجاب بالشيء الذي أكرهنا على فعل ذلك.

لقد اعتدنا على إطلاق اسم **الجمال** على الخصائص [278] المذكورة، سواء للأشكال الهندسية أو للأعداد، وذلك لما لها من غائية معيَّنة قبلياً عند كل استخدام معرفيٍّ لها، [غائية] غير متوقَّعة، نظراً لبساطة بنيانها؛ فإننا نتكلَّم مثلاً عن هذه الخاصية **الجميلة** أو تلك، التي ربما اكتشفناها بهذه الطريقة أو تلك في الدائرة. ولكن لم يكن بفعل حكم جمالي أننا وجدناها غائية؛ وليس حكماً من دون مفهوم هو الذي يجعلنا نلاحظ غائية **ذاتية** بحتة في لعبة مَلَكاتنا المعرفيَة الحرة، وإنما [حكمٌ] عقلي وفق مفاهيم تؤهِّلنا بوضوح لمعرفة غائية موضوعية، أي أهلية لغايات مختلفة (لا نهاية لكثرتها). ومن هنا يكون علينا بالأحرى أن نسميها **كمالاً نسبياً** وليس جمال الشكل الرياضي؛ كما أن تسمية **جمالٍ عقلي** لا يمكن أيضاً أن يُسمح باستعمالها بشكل عام استعمالاً لائقاً، وإلا لَفَقَدت كلمة جمال كلَّ معنى محدد، ولَفَقَد كل رضا عقلي كلَّ ميِّزة على [الرضا] الحسي. ولربما كان من الأصح أن نسمي جميلاً **برهاناً** على تلك الخصائص المميِّزة لأن الفهم، باعتباره مَلَكة المفاهيم، والمخيلة، باعتبارها مَلَكة عرضها، قد يشعران بأنهما قد ازدادا قوةً **قبلياً** (وهذا ما يسمَّى أناقة البرهان، حينما تضاف إليه الدقَّة التي يأتي بها العقل)؛ وهذا ممكن فعلاً، لأن الرضا هنا ذاتي على [279] الرغم من أن أساسه يقع في المفاهيم، بينما يجلب الكمال معه رضاً موضوعياً.

الفقرة 63

في الغائية النسبية للطبيعة بخلاف [الغائية] الداخلية

تصل التجربة بمَلَكة الحكم لدينا إلى مفهوم غائيةٍ موضوعية ومادية، أي إلى مفهوم غائية للطبيعة فقط حينما يكون علينا أن نصدر حكماً على علاقة العلَّة بالمعلول[1] لا يكون باستطاعتنا أن ندرك شرعيَّتها إلا إذا وضعنا فكرة المعلول في أساس فكرة علّة العلّة بوصفه شرطاً في إمكانية قيام المعلول نفسه. بيد أن الغاية التي يحققها الشيء بوجوده يمكن أن تكون على شكلين: إما باعتبارنا المعلول كناتج عن الفن مباشرة، أو أنه لا يتعدى كونه مادةً لفن كائنات طبيعية ممكنة أخرى؛ إذاً إما كغايةٍ أو كوسيلة لاستخدام غائي من قِبَل عللٍ أخرى. وتسمَّى الغائية النهائية المنفعة [280] (للبشر) أو أيضاً ملاءَمة (لكل المخلوقات الأخرى) وهي نسبيةٌ فقط، في حين تكون الأولى غائية الكائن الطبيعي الداخلية.

فالأنهار، مثلاً، تحمل معها مختلف أنواع الأتربة الصالحة لنموِّ النباتات فتترسب أحياناً داخل البلاد، وغالباً ما يكون ذلك في مناطق صبِّها [في البحر]. ويحمل المدُّ هذا الطَّمْي إلى بعض السواحل على امتداد اليابسة أو يرسيها على الشاطئ؛ وحينما يساعد البشر أولاً على ألَّا يعود الجَزْر ويبعدها مجدداً، تزداد [مساحة] الأرض الخصبة وتكسب مملكة النباتات مساحةً كانت تقيم فيه سابقاً الأسماك والحيوانات القشرية. إن معظم الاتساعات من هذا النوع هي من صنع الطبيعة وهي مستمرَّة في هذه العملية،

(1) لأننا في الرياضيات المحضة لا نستطيع أن نتكلَّم عن وجود الأشياء، بل عن إمكانيتها فقط، أي عن عيان مناظر لمفهومها، وبالتالي لا يمكن الكلام عن علة ومعلول؛ ومن هنا تكون كل غائية تلاحظ هناك مجرد [غائية] شكلية وليس على أنها غاية طبيعية إطلاقاً.

ولو ببطء. والسؤال الآن هو: هل ينبغي أن نحكم بأن هذا يتم بوصفه غاية الطبيعة، لأنه يحتوي على منفعة للبشر؛ وفي ما يخص مملكة النباتات نفسها، نحن لا نستطيع أن نضع ذلك فعلاً في الحسبان، لأن المخلوقات البحرية قد حُرمت في المقابل من تلك المساحة عينها التي كسبتها مملكة النبات.

أو، لكي نعطي مثلاً عن ملاءمة بعض أشياء الطبيعة بوصفها وسائل لمخلوقات أخرى (في حال افترضنا أنها وسائل[*]): ليس أفضل من التربة الرملية لنمو أشجار الصنوبر. وقد ترك البحر العجوز وراءه، قبل أن ينسحب من اليابسة، قطاعات رملية كثيرة في أصقاعنا الشمالية لا تصلح لأي نوع من الزراعة، ولكن نمت [281] فيها غابات من الصنوبر، كثيراً ما نلوم أجدادنا لإتلافهم إياها من دون فهم؛ وهنا نستطيع أن نسأل: هل كان ترسُّب الرمل القديم هذا غاية من غايات الطبيعة لخدمة النموّ الممكن لغابات الصنوبر هنا؟ من الواضح أننا لو افترضنا أن ذلك هو بمثابة غاية للطبيعة، لكان واجباً علينا اعتبار أن ذلك الرمل هو أيضاً غاية، ولكن غاية نسبية فقط، كان شاطئ البحر السابق وتراجعه بدوره الوسيلة [لنشأته]؛ لأنه في سلسلة حلقات علاقةٍ غائية تخضع حلقاتها الواحدة للأخرى، لا بدَّ أن يُنظر إلى كل حلقة وسط على أنها غاية (حتى ولو أنها ليست غاية نهائية) يكون سببها الأقرب وسيلة. وهكذا أيضاً، إذا كان لا بد أن توجد الأبقار والماعز والأحصنة إلخ... على الأرض، فعندئذ من الضروري أن يوجد كَلأ على الأرض، ولكن يجب أيضاً أن تنمو الأعشاب المالحة في الصحاري الرملية، إذا كان ينبغي أن تترعرع فيها الجمال، أو أن توجد بكثرةٍ هذه الأنواع وغيرها من الحيوانات آكلة الأعشاب لو كان من الضروري أن توجد الذئاب والنمورة والأسود. ومن هنا

(*) في الطبعة الأولى: «غايات» (Zwecke) وليس «وسائل» (Mittel).

لا تكون الغائية الموضوعية، المؤسَّسة على الملاءمة، غائية موضوعية للأشياء في ذاتها، كما لو أنه لا يفهم الرمل بذاته، كمعلول لعلّته، أي البحر، من دون أن ينسب إلى هذا الأخير غاية، ومن دون أن يُنظر إلى المعلول، أي الرمل، على أنه من صنع الفن. إنها غائية نسبيَّة فقط، ومجرد غائية عرضية بخصوص [282] الشيء ذاته الذي تُنسب إليه؛ وعلى الرغم من أننا قد وجدنا في الأمثلة التي قمنا بعرضها أنه يجب علينا أن نحكم على أنواع الأعشاب بذاتها بوصفها منتوجات قامت الطبيعة بتنظيمها، فهي بالتالي مصنَّعة فنّياً، إلا أنها بالنسبة إلى الحيوانات التي تتغذّى منها، ليست سوى مجرد مادة خام.

ولكن إذا وجد الإنسان عبر حرية علّيَّته أن أشياء الطبيعة قد توافق تارة مقاصده، حتى تلك الخرقاء غالباً (ريش الطيور لتزيين ملابسه، أتربة ملوَّنة أو عصائر النباتات لطلاء وجهه) وتارة أخرى قصداً معقولاً، مثل استخدام الفرس للركوب، والثور وحتى الحمار والخنزير - كما في جزيرة مينوركا(*) - للفلاحة، فإننا لن نستطيع أن نفترض هنا أيضاً حتى ولا غاية طبيعية نسبية (لهذا الاستخدام). ذاك أن عقله يعرف كيف يوفّق بين الأشياء وأفكاره العشوائية التي لم يكن مقدَّراً لها إطلاقاً من قبل الطبيعة. وفقط لو افترضنا أنه يجب أن يعيش بشرٌ على الأرض، عندئذ يجب أن تتوفر لهم تلك الوسائل التي لا يستطيعون من دونها البقاء كحيوانات وحتى كحيوانات عاقلة (أياً تكن درجة هذه العقلانية متدنِّية). وفي هذه الحال يكون علينا أيضاً أن نعتبر أشياء الطبيعة تلك، التي لا بد منها لهذا الغرض كغايات طبيعية.

[283] ونرى من هنا بسهولة أن الغائية الخارجية (ملاءمة شيء لآخر) لا يمكن أن تعتبر غائية خارجية بذاتها، إلا بشرط أن

(*) إحدى جزر الباليار الإسبانية، تقع في البحر الأبيض المتوسط.

يكون وجود ما هو به ملائم بشكل مباشر أو بعيد هو نفسه غاية للطبيعة. ولكن بما أن هذا لا يمكن إطلاقاً أن يثبت بمجرد تأمل الطبيعة، لذا يتبع من هنا أن الغائية النسبية ـ على الرغم من أنها تعطي افتراضياً دلالات على الغايات الطبيعية، إلا أنها مع ذلك لا تبرِّر أي حكم غائي مطلق.

إن الثلوج في البلدان الباردة تحمي البذور من الصقيع؛ وهي تسهِّل الاتصال بين البشر (بواسطة العربات الزلّاجة)؛ ويجد ساكن اللابلاند(*) هناك حيوانات تساعد على قيام تلك الاتصالات (الأيِّل) وهي تجد ما يكفي لغذائها في الطحلب اليابس الذي عليها أن تنبشه هي بنفسها من تحت الثلج؛ وهي حيوانات يسهل تدجينها وحرمانها طوعاً من الحرية التي بوسعها أن تحافظ معها على حياتها، لو ترك الأمر لاختيارها. وبالنسبة إلى شعوب أخرى تعيش في المنطقة الجليدية نفسها، يوجد في البحر مخزون غني من الحيوانات توفر لهم، إضافةً إلى الغذاء واللباس، أيضاً الأخشاب التي يجرها البحر إليهم فيبنون منها مساكنهم ومواد أخرى يدفئون بها أكواخهم. إننا نجد هنا تضافراً جديراً بالإعجاب بين علاقات مختلفة في الطبيعة تتجه نحو غاية واحدة؛ وينطبق هذا أيضاً على سكان غرونلاند(**)، لبلاند، وعلى الساموين(***) وسكان ياكوتسك(****)، إلخ.. لكننا لا نفهم لماذا يجب أن يعيش بشرٌ هناك بوجه عام. فأن يقال إذاً: إن البخار يتساقط [284] بشكل الثلج **من أجل** كذا، وإن للبحر تيارات تجرُّ إلى هناك

(*) منطقة في أقصى شمال أوروبا في القطب الشمالي؛ يعيش سكانها من تربية المواشي، خاصة الأيِّل.

(**) أكبر جزيرة في العالم، تقع في الشمال الشرقي من أمريكا الشمالية، تابعة للدانمارك.

(***) قبيلة من قبائل الأورال القديمة، تعيش في شمال غربي سيبيريا وعلى السواحل الشمالية الشرقية من روسيا الأوروبية.

(****) مدينة في شرقي روسيا الآسيوية.

أخشاباً نمت في بلدان أكثر حرارة، وإن في البحر حيوانات بحرية ضخمة مليئة بالزيت بسبب وجود فكرة فائدة في أساس جميع هذه المنتوجات الطبيعية تعود بالمنفعة على بعض تلك المخلوقات المسكينة، قولٌ كهذا سيكون حكماً شديد التهوُّر والتعسف. لأنه، حتى ولو لم توجد فائدة طبيعية كهذه، فإننا لن نفتقد شيئاً مما يتعلّق بملاءمة العلل الطبيعية لهذه التكوينة؛ بل سيبدو لنا مجرد طلب استعداد كهذا في الطبيعة وافتراض غاية لها، أمراً جسوراً وعديم التفكير (لأنه حتى ولو لم يوجد ذلك كله، فإن عدم تقبُّل البشر لبعضهم البعض بشكل عالٍ جداً، كان سيكون كفيلاً لوحده بأن يشتتهم في مناطق غير مضيافة كهذه).

الفقرة 64

حول الطابع الخاص بالأشياء بوصفها غايات طبيعية

لكي ندرك أن شيئاً لن يوجد إلا إذا كان غاية، أي إنه علينا أن نبحث عن علة أصله ليس في آلية الطبيعة، وإنما في علّة تعيِّن قدرتُها على إنتاج معلولات بواسطة مفاهيم، يجب على صورته ألّا تكون ممكنة وفق قوانين طبيعية بحتة، أي قوانين نستطيع أن نعرفها بواسطة الفهم وحده حينما يطبَّق على موضوعات الحواس؛ [285] وإنما يجب على المعرفة التجريبية نفسها لهذه الصورة، بالنسبة إلى علّتها ومعلولها، أن تفترض مفاهيم العقل. وإن **عرضيَّة** صورة الشيء هذه، بالنسبة إلى جميع قوانين الطبيعة التجريبية، لَهي سبب لعدم قبول علّية الشيء ما لم تكن ممكنة إلا بالعقل، ذاك أنه لا بد للعقل من أن يُدرك في كل صورة ناتج طبيعي، ضرورة هذه الصورة أيضاً، إذا أراد أن يفهم الشروط المتعلقة بإنتاجه، على الرغم من عدم قدرته على القبول بهذه الضرورة في هذه الصورة المعطاة؛ والحال أن العقل هو مَلَكة الفعل وفق غايات (إرادة)؛

والشيء الذي لا يُتَمثَّل كأنه ممكن إلا بهذه المَلَكة، لا يُتمثل بصفته ممكناً عندئذ إلا بكونه غاية.

لو عَثَر إنسان على شكل هندسي مرسوم في الرمل، وليكن سداسياً متساوي الأضلاع في بلدٍ يبدو خالياً من السكان، فعندئذٍ، حينما يُشغل فكره بهذا السداسي، سوف تتسلَّل - ولو بشكل مبهم - وحدةُ مبدإ إنتاج هذا الشكل، بواسطة العقل، وهكذا، وفق هذا [286] المبدإ، لن يحكم أن الرمل، أو البحر القريب، أو الريح، أو آثار حيوانات مألوفة لديه، أو أية علَّةٍ أخرى محرومة من العقل، قد تكون في أساس إمكانية شكلٍ كهذا لأن مصادفة مثل هذا المفهوم، وهي ليست ممكنة إلا في العقل، سوف تبدو له على درجة قصوى من العرضية، بحيث إنه يفضِّل ألَّا يوجد ثمة أي قانون طبيعي؛ وألَّا توجد بالتالي أية علّةٍ أيضاً في الطبيعة التي تكتفي بالعمل بطريقة آلية لا غير بحيث لا تشمل غائيةً لمعلول كهذا، وإنما تشمل مفهوم شيء من هذا القبيل، باعتباره مفهوماً يستطيع العقل وحده أن يُعطيه ويقارن الشيء به، ويمكن بالتالي اعتبار ذلك المعلول فعلاً كغائية، ولكن ليس كغاية طبيعية فإذاً كنتاجٍ للفن (أرى أَثَر الإنسان Vestigio hominis video)(*).

ولكن لكي نحكم على شيء نعرف أنه ناتج طبيعي وغاية في الوقت نفسه، وأنه بالتالي **غاية طبيعية**، فلكي أفعل ذلك ولا يكون في الأمر تناقض، يُطلب أيضاً أكثر من ذلك. لذا أقول قولاً مؤقتاً: يوجد شيءٌ كغاية طبيعية **إذا كان علةً ومعلولاً لنفسه** (حتى ولو بمعنى مزدوج)؛ إذ ثمة علِّيةٌ لا يمكن أن ترتبط بمفهوم بسيط للطبيعة من دون أن توضع غاية في أساس هذه الأخيرة، ولكن عندئذ يمكن أن تكون أيضاً قابلة لأن يفكَّر فيها من دون تناقض،

(*) تلميح إلى ما جاء في مقدمة كتاب *De Architectura* لماركوس فيتروفيوس (Marcus Vitruvius/ القرن الأول ق. م.) المهندس الروماني.

ولكن من دون أن تُفهم. وسوف نبدأ بتوضيح تعيين فكرة غايةٍ طبيعية بمَثَلٍ قبل أن نقوم بتحليلها بشكل كامل.

[287] **أولاً**: شجرة تُنبت شجرة أخرى، وفقاً لقانون معروف من قوانين الطبيعة. لكن الشجرة التي تنبتها تكون من النوع نفسه؛ وهكذا تكون هي نفسها التي تُنتج ذاتها بحسب **النوع** الذي تحافظ فيه على نفسها دوماً بما هي نوع، من جهة كمعلول ومن أخرى كعلَّة.

ثانياً، تُنتج شجرة نفسها أيضاً **كفرد**. وفي الحقيقة نحن نعطي لهذا النوع من الفاعلية اسم النموّ فقط؛ إلا أنه علينا أن نأخذ بهذا الأخير بمعنى يختلف تماماً عن أي نوع آخر من النموّ وفق قوانين ميكانيكية وأن نعتبره أيضاً ـ حتى ولو كان بتسمية أخرى ـ أمراً شبيهاً بالخلق. فالمادة التي تدخل في تركيب الشجرة نفسها، تكون هذه النبتة قد سبقت ونمَّتها فأصبحت صفةً نوعية خاصة لا تستطيع أن توفِّرها لها آليةٌ طبيعية من خارج الشجرة نفسها، وهي تنمِّي نفسها بواسطة مادة، هي، من حيث تركيبها، من نتاج الشجرة نفسها. ولا شك في أنه، بخصوص المكوِّناتِ التي تتلقاها من الطبيعة خارجاً عنها، يجب النظر إليها على أنها مجرد طرد(*)؛ إلا أننا قد نجد، مع ذلك، في فصل وإعادة تركيب هذه المادة الخام أصالةً في قدرة هذا النوع على الفصل والتشكيل خاصة بهذا النوع من الكائنات الطبيعية، يبقى كلُّ فنٍّ بعيداً كل البعد عن أن يُنتج من جديد ـ ولو حاول ذلك ـ تلك المنتجات الخاصة بمملكة النبات، من العناصر التي يحصل عليها بعملية تفكيكها [إلى مكوِّناتها]، أو حتى من المادة التي تزوِّدها بها الطبيعة كغذاء.

(*) طرد (Edukt) تعني هذه الكلمة في لغة العلم في ذلك العصر: الإخراج إلى الخارج (وهو المعنى الحرفي للكلمة) من دون أية عملية تطوير أو تنظيم أو تمييز.

[288] **ثالثاً**: يُنتج جزء من هذه المخلوقات نفسه أيضاً بطريقةٍ يحفظ بعضها بعضاً بتوقُّفها بعضها على بعض. إن برعم شجرة، إذا طعِّم بغصن شجرة أخرى، فسوف تنمو نبتةٌ من نوعه على جذع غريب، وأخرى من نوع غصن التطعيم على جذع آخر. فيكون باستطاعتنا عندئذ أن نعتبر أن كل غصن أو كل ورقة من الشجرة الواحدة قد تمَّ تطعيمه أو تلقيحه لا غير، إنما هو بالتالي شجرة مستقلة بذاتها، فيما عدا أنها ملتصقة بشجرة أخرى وتتغذى منها بطريقة طفيلية. أما أوراق الشجر، فهي من دون شك ناتجة عن الشجرة، لكنها أيضاً في المقابل تحافظ عليها في الوقت نفسه؛ والدليل على ذلك أن تعرية الشجرة من ورقها يقتلها، وأن نموها متعلق بفعل الورق على الجذع. وسوف أكتفي هنا بذكر عابرٍ لبعض خصائص هذه المخلوقات، على الرغم من أنها تُعدُّ من بين أبدع خصائص المخلوقات المنظمة: يظهر اعتماد الطبيعة على نفسها في هذه المخلوقات [حينما نرى كيف أنه] في حال جُرح أحدها أو نقص جزء ضروري للحفاظ على الأجزاء الأخرى المجاورة له، كيف تقوم [الأجزاء] البقية بالتعويض عنه؛ وفي حالة [المخلوقات] المشوَّهة بالولادة أو أثناء نموها، كيف تشكِّل بعض الأجزاء نفسها تشكيلاً جديداً لكي تعوّض عما يكون نقصاناً أو عَقبات وتحافظ على ما هو موجود، وهكذا تُنتج مخلوقات شاذة.

[289]

الفقرة 65

الأشياء، بوصفها غايات طبيعية، هي كائنات منظَّمة

بحَسَب الصفة المميزة التي ورد ذكرها في الفقرة السابقة، يجب على الشيء، بوصفه ناتجاً طبيعياً، أن يُعرف مع ذلك أنه في الوقت نفسه لا يكون ممكناً إلا كغاية طبيعية على علاقة تبادلية

مع نفسها على غرار العلاقة القائمة بين العلَّة والمعلول، وهذه عبارة في غير محلِّها وغير محددة نوعاً ما، وهي بحاجة إلى أن تُشتقَّ من مفهوم معيَّن.

إن ارتباط العلل الفاعلية، من حيث تمَّ التفكير فيه بواسطة الفهم فقط، هو ارتباط يؤلف سلسلة (من العلل والمعلولات) في تنازل مستمرّ؛ والأشياء نفسها، التي تَفْتَرض بما هي معلولات أشياء أخرى كعلةٍ لها، لا تستطيع أن تكون بدورها علّةً لها أيضاً في الوقت نفسه. ويسمَّى ارتباط العلل الفاعلية هذا، ارتباط العلل الفاعلة (nexus effectivus). ولكن في المقابل نستطيع فعلاً أن نفكر بارتباط العلل الفاعلة بموجب مفهوم للعقل أيضاً (عن الغايات)، يتضمَّن، عندما ننظر إليه كسلسلَة، تبعيَّةً في تنازل وتصاعد على حد سواء؛ وهنا يستحق الشيء الذي وُصف مرة بأنه معلول، أن يسمَّى علَّةً لذلك الشيء الذي هو معلول له في التسلسل التصاعدي. وفي الحقل التطبيقي (أعني في الفن) نجد بسهولة ارتباطاً كهذا، هكذا مثلاً: البيت المبني هو من دون شك [290] علَّة الأجرة التي يأخذها المالك، ولكن في المقابل كان تمثُّل هذا الريع السببَ في بناء البيت أيضاً. ويسمى ارتباط العلل الفاعلية من هذا النوع ارتباط العلل الغائية (nexus finalis). وبإمكاننا أن نطلق اسماً أكثر لياقة على الحالة الأولى فندعوها ارتباط العلل الواقعية، وعلى الثانية ارتباط العلل المثالية، فيُفهم من ذلك حالاً أنه لا يمكن أن يوجد أكثر من هذين النوعين من العلِّية.

والآن، لكي يكون شيء ما غاية طبيعية، لا بدَّ ـ **أولاً** ـ من أن تكون الأجزاء التي يشتمل عليها غير ممكنة (في وجودها وفي شكلها)، إلا بعلاقتها مع الكل؛ ذلك لأن الشيء هو نفسه غاية، فهو بالتالي مُدْرَكٌ وفق مفهوم أو فكرة يجب أن تعيِّن **قبلياً** كلَّ ما ينبغي أن يكون متضمَّناً داخله. ولكن بما أننا لا نستطيع التفكير بشيء على أنه ممكن إلا بهذه الطريقة، لذا لا يكون هو سوى

عمل الفن، أي نتاج علِّة عاقلة مختلفة عن مادته هو (عن الأجزاء)، علّة تعيَّن علِّيتُها بواسطة كلٍ ممكن (وبالتالي ليس بواسطة الطبيعة خارجاً عنه).

ولكن إذا كان على شيء، بوصفه ناتجاً طبيعياً، أن يتضمَّن [291] في داخله وبموجب إمكانيته الداخلية علاقةً بغايات، أي ألَّا يكون ممكناً إلا كغاية طبيعية ومن دون علِّية مفاهيم كائنٍ عاقل خارجاً عنه، فعندئذٍ لا بدَّ - **ثانياً** - من أن ترتبط أجزاء هذا الشيء بوحدة كلٍ، بحيث تكون، تبادلياً، علَّة ومعلول صورة كلٍّ واحد منها. وعلى هذا النحو فقط يمكن أن تعيِّن فكرة الكل بدورها صورة ورباط جميع الأجزاء بشكل عكسي (تبادلياً)، وذلك ليس باعتبارها علَّةً - لأنها ستكون عندئذ نتاج الفن - وإنما باعتبار أنها أساس معرفي للوحدة النَّسَقية لصورة ورباط كل الكثرة المتضمَّنة في المادة المعطاة، لمن يُصدر حكماً على هذا الكل.

إذاً لو كان علينا أن نحكم على جسم بأنه في ذاته وبموجب إمكانيته الداخلية، غايةٌ طبيعية، لكان من المفروض عندئذ أن تُنتِجَ جميعُ أجزائه بعضَها البعض سواء بالنسبة إلى صورتها أو إلى رباطها، وبالتالي أن تُنتج كلاً بعلِّية خاصَة بها، بينما يمكن أن يكون مفهوم الكل (في كائنٍ يملك وفق مفاهيم، علِّيةً كفؤاً لنتاج كهذا) بدوره في المقابل علَّةً له وفق مبدإ. وفي هذه الحالة نستطيع أن نعتبر في الوقت نفسه رباط **العلل الفاعلة، معلولاً بواسطة العلل الغائية.**

وفي ناتج للطبيعة كهذا، مثلما أن كل جزء لا يوجد إلا **بواسطة** جميع الأجزاء الأخرى، فبالطريقة نفسها يُعتبر موجوداً **من أجل** [الأجزاء] **الأخرى** و[من أجل] الكل، أي كأداة (كعضو) - وهذا مع ذلك لا يكفي (لأنه يمكن أيضاً أن يكون أداةً للفن، [292] وعندئذٍ لا يمكن تمثُّله إلا كغاية بوجه عام) - بل يوجد كعضو **يُنتج** الأجزاء الأخرى (وبالتالي كل جزء ينتج الأجزاء الأخرى

بالتبادل)، وهذا ما لا تستطيعه أي أداة فنٍ وإنما الطبيعة التي يمكنها هي وحدها أن تزوِّد بالمادة الأدوات كافة (بما فيها أدوات الفن). وعندئذ فقط، ولهذا السبب وحده، نستطيع أن نسمي مثل هذا الناتج، باعتباره **كائناً منظَّماً وينظِّم نفسه بنفسه، غايةً طبيعية.**

ففي الساعة [مثلاً] كل جزء هو آلة تفيد في حركة سائر الأجزاء، لكن الدولاب الواحد ليس العلة الفاعلة لإنتاج الدولاب الآخر؛ نعم، إن كل جزء يوجد من أجل الآخر، إلا أنه لا يوجد بواسطته. ومن هنا، فإن العلَّة المنتجة له ولصورته لا توجد هي أيضاً في الطبيعة ([طبيعة] هذه المادة)، بل خارجاً عنها، في كائن يستطيع أن ينتج بواسطة علَّته كلاً ممكناً وفقاً لأفكار. وهكذا، كما أن دولاباً في الساعة لا يستطيع إنتاج دولاب آخر، كذلك لا تستطيع ساعةٌ أن تُنتج ساعة أخرى باستعمالها لهذا الغرض مادةً أخرى (منظَّمة)؛ وهي أيضاً لا يمكنها من ذاتها أن تستبدل أجزاءً فُقدت منها، أو أن تعوِّض نقصاً في تركيبتها الأولى باللجوء إلى الأجزاء الأخرى، أو لِنقلْ: أن تصلِّح نفسها بنفسها في حال وقع فيها خَلَل: لكننا في المقابل نستطيع أن نتوقَّع ذلك كله من الطبيعة المنظَّمة. إن الكائن المنظَّم [العضوي] ليس مجرد آلة، لأن الآلة [293] تملك فقط قوةً محرِّكة؛ أما الكائن العضوي فيملك في داخله قوةً مشكِّلة توصلها إلى المواد التي لا تمتلكها (إنها تنظِّمها): فنحن هنا بإزاء قوة مشكِّلة تنتشر ولا يمكن تفسيرها بالقدرة على التحريك (الميكانيزم) وحدها.

إننا نقصِّر كثيراً حينما نقول عن الطبيعة وعن قدرة فعلها في الناتجات المنظَّمة **إنها المثيل للفن**؛ لأننا نتصوَّر حينئذ الفنَّان (كائن عاقل) خارجاً عن الطبيعة. والحقيقة أنها هي التي تنظِّم نفسها بنفسها، ويحدث هذا في كل نوع من أنواع ناتجاتها المنظَّمة، وفقاً للنمط نفسه في المجموع من دون شك، ولكن أحياناً مع بعض التعديلات التي يقتضيها الحفاظُ على النفس

بحسب الظروف. وربما نكون أقرب إلى الصواب لو وصفنا هذه الخاصية التي لا يُسْبَرُ عمقها بالقول: إن [الطبيعة] هي **مثيلٌ للحياة.** ولكن يكون علينا حينئذ إما أن نعزو إلى المادة ـ بوصفها مجرد مادة ـ خاصة تناقض ماهيّتها، وهذا هو المذهب القائل بحيوية المادة[*]، وإما أن **نُشرك معها** مبدأ غريباً عنها (النفس). ولكن، لكي يتم ذلك، ويبقى أن على ناتج كهذا أن يكون ناتجاً طبيعياً، فسيكون علينا إما أن نفترض المادة المنظَّمة أداةً لتلك النفس ـ الأمر الذي لا يجعلها أقرب إلى الفهم ـ أو أن ننظر إلى النفس على أنها فنانةُ هذه البنية وبهذا نكون قد أخرجنا الناتج إلى خارج الطبيعة (الجسدية). ولهذا يجب علينا، إن توخينا الدقة، أن [294] نقول: إن تنظيم الطبيعة ليس مثيلاً أبداً لأيَّة علّية نعرفها[2]. وبما أن جمال الطبيعة لا يُنسب إلى الأشياء إلا ويكون على علاقة بالتفكير في عيانها **الخارجي**، فبالتالي إنه لا يسمَّى بحقٍ مثيلاً للفن، إلا بسبب شكل مساحته. **أما الكمال الطبيعي الباطني**، كما تحظى به تلك الأشياء التي تكون ممكنةً فقط **كغايات طبيعية**، وهي لهذا السبب تسمَّى كائنات منظمة، فلا يمكن التفكير فيها وتفسيرها وفق أي تمثيل بأية قدرة فيزيائية، أي طبيعية، معروفة لدينا، باعتبار أننا ننتمي نحن أنفسنا إلى الطبيعة بالمعنى الأوسع، حتى وإن كان بواسطة تمثيل متناسب تماماً مع الفن البشري.

(*) حيوية المادة (Hylozoism) هو مذهب من يرى أن المادة ذات حياة، إما لأنها كذلك بذاتها، وإما لأنها تشارك النفس الكلية في أفعالها.

(2) وفي المقابل، نحن نستطيع أن نلقي الضوء على رباط معيَّن نصادفه في الفكرة أكثر مما نصادفه في الواقع، وذلك بواسطة تمثيلٍ بالغايات الطبيعية المباشرة المذكورة أعلاه. فقد جرى استعمال متكرر لكلمة **تنظيم**، وذلك بشكل ملائم جداً، حينما تمَّت مؤخراً عمليَّة تحويل شاملٍ لشعب كبير إلى دولة، للدلالة على إقامة القضاء، الخ.. وهيئة الدولة بكاملها أيضاً. وبالطبع يجب على كل عضو أن يكون في كلٍّ كهذا ليس فقط وسيلةً، بل في الوقت نفسه غاية، وبما أنه سوف يعمل مع غيره من أجل إمكانية الكل، لذا سيكون بدوره معيَّناً، بحسب مكانه ووظيفته، لفكرة الكل.

إذاً ليس باستطاعة مفهوم شيء، بوصفه غايةً طبيعية في ذاته، أن يكون مفهوماً مكوِّناً للفهم أو للعقل، لكنه يستطيع مع ذلك أن يكون مفهوماً منظِّماً لمَلَكة الحكم المفكِّرة وفق تمثيلٍ بعيد مع [295] علّيتنا وفق غايات بوجهٍ عام، كي يقود البحث في أشياء من هذا النوع ويُعمل التفكير في علّتها العليا؛ وبالطبع، لن يكون هذا الاستعمال الأخير لخدمة معرفة الطبيعة، أو معرفة علّتها الأصلية، بل بالأحرى لخدمة تلك المَلَكة العقلية العملية عينها فينا، التي كنا ننظر في علّية تلك الغائية بتمثيلٍ بها.

إذاً الكائنات المنظَّمة [العضوية] هي الكائنات الوحيدة في الطبيعة التي، حتى ولو اعتُبرت فيٍ ذاتها، ومن دون علاقة بأشياء أخرى، لا يمكن مع ذلك أن يفكَّر بأنها غايات للطبيعة، وأنها توفِّر بالدرجة الأولى حقيقة موضوعية لمفهوم **غاية**، ليست غاية عملية بل **غاية الطبيعة**، وبهذا يُعطى لعلم الطبيعة أساس غائيةٍ، أي طريقة للحكم على الأشياء فيها وفقاً لمبدإ خاص من دونه لا نكون أبداً على حقٍ إذا ما أدخلناه عليها (لأننا في الحقيقة لا نستطيع أن نعثر **قبلياً** على إمكانية مثل هذا النوع من العلّية).

الفقرة 66

حول مبدإ الحكم في الغائية الباطنة للكائنات المنظَّمة

يقول هذا المبدإ، وهو في الوقت نفسه تحديدٌ لها: **إن النتاج المنظَّم للطبيعة هو ذلك الذي فيه كلُّ شيءٍ غايةٌ ووسيلة معاً**. [296] وليس في هذا النتاج شيء بغير غاية أو يمكن أن يُنسب إلى آليةٍ طبيعية عمياء.

صحيح أن هذا المبدأ يجب أن يُستمدَّ من التجربة المؤسسة بطريقة منهجية والتي تسمَّى ملاحظة. لكنه، على رغم ذلك، لا يمكن ـ بسبب ما يقرِّره من كليةٍ وضرورةٍ مثل هذه الغاية ـ أن

يقوم فقط على أسباب تجريبية، بل يجب أن يكون أساسه مبدأ **قبلياً**، حتى لو لم يكن هذا إلا مبدأ تنظيم ولم توجد هذه الغايات في علّة فاعلية، بل فقط في فكر من يحكم. وتبعاً لذلك يمكن أن نسمّي هذا المبدأ المذكور أعلاه **قاعدة** لحكم الغائية الباطنة للكائنات المنظَّمة [العضوية].

ونحن نعلم أن الذين يشرّحون النبات والحيوان لكي يستقصوا بنيتها، ويتمكّنوا من الكشف عن الأسباب التي أدَّت إلى وجود مثل هذه الأجزاء والهدف منها، لماذا هذا الوضع لها وهذا الترابط بين أجزائها، وبالأخص ذلك الشكل الباطني، إنهم يُقرُّون بالقاعدة التالية الضرورية التي لا مفرَّ منها، وهي أنه في مخلوق كهذا لا شيء **عبث وبلا فائدة**؛ وهم يولون هذه القاعدة القيمة عينها التي للمبدإ العام لعلم الطبيعة وهو: **لا شيء يحدث مصادفةً واتفاقاً**. وبالفعل إنهم لا يستطيعون التخلي أيضاً عن هذا المبدإ الغائي، تماماً كما لا يستطيعون التخلي عن المبدإ الفيزيائي [297] الكلي، لأنهم لو فعلوا وتخلَّوا عن هذا الأخير لَمَا بقيت بعد ذلك تجربةٌ بوجه عام، كذلك أيضاً في حالة تخلّيهم عن [المبدإ] الآخر، لن يبقى أيُّ خيط هادٍ لملاحظة أي نوع من أشياء الطبيعة في حالة قمنا بالتفكير فيها غائياً تحت مفهوم الغايات الطبيعية.

وبالفعل إن هذا المفهوم يقود العقل نحو نظام للأشياء مختلف كلياً عن النظام الآلي البحت للطبيعة الذي لا يعود بوسعه تلبية رغباتنا هنا. إنه ينبغي أن تكون فكرةٌ في أساس إمكانية الناتج الطبيعي. ولكن بما أن هذه [الفكرة] هي وحدة مطلقة للتمثّل، في حين أن المادة هي كثرة الأشياء التي ليس بوسعها من نفسها أن توفِّر أيَّة وحدة معيَّنة للتأليف بينها، لذا سيكون من الضروري أن تتسع غاية الطبيعة على **جميع** ما يتضمنه ناتجها، إذا كان على وحدة الفكرة تلك أن تعمل حقاً كأساس للتعيين **قبلياً** لقانون طبيعي لعلّية صورة تأليف كهذا. ذاك أننا لو نسبنا مرةً معلولاً

كهذا، في **كلِّيته** إلى أساس فوق حسي في خارج آلية الطبيعة العمياء، لكان علينا أيضاً أن نحكم عليه تماماً وفق هذا المبدإ؛ ولا يوجد أي أساس للنظر في صورة شيء كهذا على أنها متعلقة ولو جزئياً بالمبدإ الآخر، إذ إننا في هذه الحالة، وقد قمنا بخلط مبادئ متباينة فيما بينها، لن نحصل بالفعل على قاعدة أكيدة لإصدار الحكم.

[298] ولقد يحدث بشكل دائم مثلاً في جسم حيوان أن نُدرك بعض الأجزاء (مثل الجلد، العظم، الشعر) على أنها تجسيدٌ ناتج وفق قوانين آلية بحتة. ومع ذلك يجب أن نحكم دائماً غائياً على العلَّة التي زوَّدت بالمادة الملائمة لهذا الغرض، والتي تشكِّلها على هذا النحو، وتضعها في مواضع مناسبة، بحيث إنه في هذا الجسم الحيواني يجب أن يُنظر إليه على أنه منظَّم وأن كل ما هو أيضاً على علاقة بالشيء نفسه هو بدوره عضوٌ.

الفقرة 67

حول مبدإ الحكم الغائي على الطبيعة(*) بعامة بوصفها نظاماً من الغايات

لقد قلنا أعلاه حول الغائية **الخارجية** لأشياء الطبيعة: إنها لا تعطينا أي حق يصح لها بموجبه أن نستعملها في الوقت نفسه كغايات للطبيعة من أجل الحصول على أسس تفسِّر وجودها، ولا من أجل اعتبار نتائجها الغائية عرضياً في الفكرة كأسباب لوجودها وفق مبدإ الأسباب النهائية. هكذا [مثلاً] لا نستطيع أن نعتبر حالاً أن **الأنهار** هي غايات طبيعية، كونها تشجع على اختلاط سكَّان

(*) تضع طبعة أكاديمية برلين «حكم الطبيعة» (Beurteilung der Natur) بدلاً من «الحكم على الطبيعة» (Beurteilung über Natur).

البلاد الداخلية فيما بينهم، ولا أن ننظر إلى **الجبال** لمجرد أنها تحتوي على ينابيع تلك الأنهار وعلى احتياطي من الثلوج التي تحافظ عليها أثناء الفصول الخالية من الأمطار، ولا **منحَدَرات** [299] الأصقاع التي تجرُّ هذه المياه بعيداً فتبقي الأرض ناشفة: إننا لا نستطيع ذلك لأنه على الرغم من أن هذه التضاريس كانت ضرورية جداً لنشأة ونموّ مملكة النبات والحيوان وللحفاظ عليها، إلا أنها لا تتضمن في ذاتها شيئاً تقتضي إمكانيته منا أن نقبل بوجود علِّيةٍ وفقاً لغايات. والشيء نفسه يصحُّ بالنسبة إلى النباتات التي يستعملها الإنسان للحاجة أو للاستمتاع، وللحيوانات (الجَمَل، الثور، الحصان، الكلب، إلخ. . .) التي يعرف كيف يستخدمها لأغراض مختلفة، منها من أجل تغذيته هو، ومنها من أجل خدمته، والتي لم يعد يستطيع الاستغناء عن معظمها. أما في ما يخص العلاقة الخارجية بين الأشياء، التي ليس لدينا أيُّ مبرِّر لاعتبار أيٍّ منها غايةً، فلا يمكن الحكم عليها بأنها غاية إلا افتراضياً.

إن الحكم بأن شيئاً ما، بسبب شكله الباطن، هو غاية طبيعية هو أمر آخر مختلف تماماً عن اعتبار وجود هذا الشيء غاية للطبيعة. فلهذا التأكيد الأخير لا يكفينا مفهوم غاية ممكنة، بل ينبغي لنا معرفة الغاية النهائية (scopus) للطبيعة، وهذه الغاية تقتضي علاقة بين الطبيعة وبين شيء فوق حسِّي، يتجاوز كثيراً كل معرفتنا الغائية بالطبيعة؛ والواقع هو أن غاية وجود الطبيعة نفسها ينبغي البحث عنها وراء الطبيعة. إن الشكل الباطن لعود العشب [300] قد يُثبت على نحوٍ كاف لمَلَكتنا الإنسانية في الحكم، أن أصله ليس ممكناً إلا وفقاً لقاعدة الغايات، لكن لو تركنا وجهة النظر هذه، وتأملنا فقط في الاستعمال الذي تقوم به سائر المخلوقات الطبيعية، وأهملنا النظر في التنظيم الباطن ولم ننظر إلَّا في الغايات الخارجية: كيف أن العشب ضروري للماشية، وكيف أن الماشية ضرورية للإنسان من أجل معاشه، ولم ندرك لماذا من

الضروري أن يوجد الناس (وهو سؤال من الجائز ألّا يكون من السهل الإجابة عنه إذا فكّرنا في سكان هولندة الجديدة(*) أو سكان بلاد النار(**)، هنالك لن نصل إلى أية غاية قطعية، بل هذه العلاقة الغائية تقوم على شرط ينبغي دفعه إلى الوراء دائماً، ومن حيث هو غير مشروط (وجود شيء بوصفه غاية نهائية) فإنه خارج الاعتبار الفيزيائي ـ الغائي للعالم. لكن مثل هذا الشيء لن يكون، حتى ولا غايةً طبيعية، لأنه ينبغي ألّا يعتبر لا هو (ولا نوعه كله) بمثابة نتاج طبيعي.

إذاً المادة وحدها، بالقدر الذي به تكون منظَّمة، هي التي تُدخل بالضرورة مفهوم غاية طبيعية عن نفسها، لأن شكلها النوعي هو في الوقت نفسه نتاجٌ للطبيعة. لكن هذا المفهوم يؤدي لا محالة إلى فكرة الطبيعة في شمولها بوصفها منظومةً [نسقاً] قائمة على قاعدة الغايات؛ وإلى هذه الفكرة يجب أن نُخضع ـ تبعاً لمبادئ العقل ـ كل آلية الطبيعة (على الأقل من أجل أن نفحص، على هذا النحو، ظاهرة الطبيعة). ومبدأ العقل هذا لا ينتسب إليها إلَّا ذاتياً، أعني كقاعدة: كل ما في العالم صالحٌ لشيء ما؛ في العالم لا شيء يوجد عبثاً، والمثل الذي قدَّمته الطبيعة في نتاجاتها [301] المنظَّمة يخوِّلنا، بل يأمرنا بألَّا ننتظر منها شيئاً ومن قوانينها إلَّا ما هو غائيٌّ في المجموع.

ومن الواضح أن هذا المبدأ ليس مبدأً لمَلَكة الحكم المعيِّنة، بل فقط لمَلَكة الحكم التأمُّلية، وأن هذا المبدأ مبدأ منظِّم وليس مركِّباً، وعن هذا السبيل نحصل فقط على خيط هادٍ لاعتبار الأشياء الطبيعية في علاقتها بمبدإ للتعيين، معطى من قبل، وفقاً

(*) هولندة الجديدة: هو الاسم القديم لأستراليا.

(**) بلاد النار: مجموعة من الجزر في جنوبي أمريكا الجنوبية، يفصلها عن القارة خط ماجلان.

لنظام شرعي جديد ولتوسيع معرفتنا بالطبيعة تبعاً لمبدإ آخر، وأعني به مبدأ العلل الغائية، من دون الإضرار مع ذلك بمبدإ آلية علّيتها. غير أن هذا المبدأ لا يحل مسألة هل شيءٌ ما، نحكم عليه تبعاً لهذا المبدإ، هو غاية للطبيعة **عن قصد**: [مثلاً]: هل العشب يوجد من أجل الثور أو الضأن؟ وهل هذه وسائر الأشياء الطبيعية توجد من أجل الإنسان؟ ومن الخير أن ننظر من وجهة النظر هذه أيضاً، حتى إلى الأشياء غير المرضية وفي بعض جوانبها مضادة للغايات. فيمكن القول مثلاً: إن الحشرات التي تؤذي الناس في ملابسهم وشعرهم وأسرَّتهم، هي بفضل ترتيب حكيم للطبيعة دافعٌ للنظافة، والنظافة وسيلة مهمة لحفظ الصحة؛ أو إن البعوض وسائر الحشرات ذوات الحُمَة، التي تجعل [302] صحراوات أمريكا مؤلمة للمتوحشين، هي في الوقت نفسه حوافز تدفع هؤلاء الناس المبتدئين إلى النشاط وصرف المستنقعات، وشق الغابات الكثيفة التي تمنع الهواء من المرور، وبهذا وبزراعة الأراضي يصبح مقامهم أصحّ. وهكذا أيضاً يكون ما يبدو للإنسان وكأنه مناقض للطبيعة في تنظيمه الداخلي ـ لو نظرنا إليه بهذه الطريقة لوجدناه يقدم لنا نظرة مسلِّية وأحياناً مفيدةً أيضاً في نظام الأشياء الغائي، الذي لم تكن لتقودنا إليه النظرة الطبيعية وحدها بغياب مبدإ كهذا. هكذا مثلاً يحكم البعض أن الدودة الشَّريطية قد أعطيت للإنسان أو للحيوان الذي توجد عنده وكأنها لتعوِّض عن نقصٍ ما في أعضائه الحيوية: وبالطريقة نفسها أتساءَل في ما إذا لا يَمكن أن تكون الأحلام (التي لا يُحرم منها النوم أبداً حتى ولو كنا لا نتذكرها إلّا نادراً) ترتيباً غائياً من الطبيعة، لأنها حينما تستكين جميع القوى المحركة للجسم إلى الراحة، تكون هي جاهزة، بمساعدة المخيِّلة ونشاطها الواسع (الذي يزداد مراراً كثيرة في هذه الحالة حتى إنه يصبح انفعالاً) لتحريك الأعضاء الحيوية بالطريقة الأكثر حميمية؛ وهي أيضاً، حينما تكون المعدة مُتْخَمةً ـ

وهي حالة هي في أشد الحاجة إلى هذه الحركة ـ نجدها تلعب عادةً أثناء النوم الليلي بحيوية أشد؛ ومن هنا يكون النوم فعلاً، لو [303] غابت هذه القوة المحركة في الداخل وهذا القلق المنهك الذي نتّهم الأحلام به (علماً بأنها قد تكون بالفعل وسيلة شفاء)، حتى في حالة صحية جيدة، خموداً تاماً للحياة.

وجمال الطبيعة أيضاً، أعني اتفاقها مع اللعب الحرّ لمَلَكات المعرفة عندنا في إدراكها لتجلّيها والحكم عليه يمكن أن يُعدَّ بهذه الطريقة غائية موضوعية للطبيعة في مجموعها، من حيث هي منظومةٌ، الإنسان عضوٌ فيها. وهذا ممكن حين يخوّلنا الحكم الغائي على الطبيعة وفقاً للغايات الطبيعية التي توفرها لنا الكائنات المنظّمة، أن نتصور فكرة منظومة كبيرة لغايات الطبيعة. وفي وسعنا أن نَعُدَّ من نِعَم[3] الطبيعة علينا أنها قد أغدقت بكرم على الأشياء المفيدة الجمال والسحر، ولهذا السبب نحن نحبها، وننظر إليها [304] باحترام بسبب عظمتها، ونشعر بأنفسنا وقد ارتفع شأننا بهذا الاعتبار، تماماً كما لو أن الطبيعة قد نَصَبت مسرحها الرائع وزيّنته لهذا الغرض بالذات.

ولا نريد أن نقول في هذه الفقرة أكثر من هذا: بعد ما اكتشفنا في الطبيعة قدرةً على إنتاج أشياء لا نستطيع نحن أن نفكر فيها إلا وفقاً لمفهوم العلل النهائية، فإننا نذهب إلى أبعد من ذلك ونستطيع أن نحكم أيضاً بأن تلك الناتجات (أو علاقتها، حتى ولو كانت غائية) التي لا تقتضي البحث عن أي مبدإ آخر

---

(3) قلنا في الجزء حول الجمال [في الفقرة 58 من هذا الكتاب]: **إننا ننظر إلى الطبيعة الجميلة باستحسان** بقدر ما نشعر برضا حرٍ تماماً (دون منفعة) بشكلها. ذاك أنه في حكم الذوق البحت هذا، لا تؤخذ بالاعتبار الغاية التي من أجلها وُجدت جمالات الطبيعة هذه: هل لكي توقظ فينا متعةً، أو دون أية علاقة فينا كغاية. ففي حكم غائي، بالمقابل، نحن نعير اهتماماً لهذه العلاقة؛ وعندئذٍ نستطيع **أن نَعُدَّ من نعم الطبيعة** أنها أرادت أن تشجّع الثقافة بإغداقها أشكالاً جميلة بمثل هذه الكثرة.

لإمكانيتها وراء آلية العلل الفاعلية بصورة عمياء، إنما تعود فعلاً إلى منظومة الغايات؛ ذلك لأن الفكرة الأولى، في ما يخصُّ أساسها، قد سبقت وقادتنا إلى ما وراء عالم الحواس: وعندئذ تُعتبر وحدة المبدإ فوق الحسي صالحةً ليس فقط لأنواع الكائنات الطبيعية، بل للطبيعة بكليتها كمنظومة.

الفقرة 68

في مبدإ الغائية بوصفه المبدأ الباطن لعلم الطبيعة

تكون مبادئ علم ما إما باطنة داخله، وعندئذٍ تسمَّى أصلية (principia domestica)؛ أو مؤسسةً على مفاهيم تجد لها موقعاً **خارجاً عنه** (peregrina). والعلوم التي تحتوي على هذه الأخيرة [305] تؤسِّس تعاليمها على قضايا لَمِّيَّة (lemmata)، أعني أنها تستقرض مفهوماً ما، و[تستقرض] معه أساساً منظِّماً، من علمٍ آخر.

كلُّ علمٍ هو في حد ذاته منظومة؛ ولا يكفي أن يُبنى داخلَه وفق مبادئ وأن يسير بشكل آلي، بل يجب أن يتمَّ العمل فيه بوصفه بناءً قائماً بذاته حتى معمارياً، لا أن يُنظر إليه على أنه ملحقٌ أو جزءٌ من بناء آخر، وإنما ككلٍّ يتمُّ التعامل معه، حتى ولو أُقيم بعد ذلك مباشرة معبرٌ منه إلى بناء آخر أو على العكس.

إذاً، لو أدخلنا على علم الطبيعة وما في محاذاته مفهوم الله بهدف جعل الغائية في الطبيعة أقرب إلى الفهم، ثم استعملنا هذه الغائية بدورها لكي نبرهن على أن الله موجود، فلن يكون لأيٍ من هذين العلمين [علم الطبيعة وعلم اللاهوت] قوامٌ داخلي، ولسوف تجعل حلقةٌ مفرغة خادعة كلاً منهما [علماً] غير يقيني، وذلك بسبب تداخل حدودهما فيما بينها.

فعبارة «غاية الطبيعة» تكفي لكي نتدارك وقوع هذه البلبلة بحيث لا يحصل خلط العلم الطبيعي (والفرصة التي يُتيحها لنا

لكي نحكم حكماً **غائياً** على موضوعاته) مع اعتبار [وجود] الله، ومعه استنباط **لاهوتي** لها؛ ويجب علينا ألّا ننظر إلى تبادل هذه العبارة [الغائية] وتلك القائلة بوجود غاية إلهية في نظام الطبيعة، [306] وكأنَّ لا أهمية له، أو حتى أن نعتبر هذه الأخيرة على أنها أكثر لياقةً وأكثر تناسباً مع نفسٍ تقية، لأن الأمر سيعود حتماً في النهاية إلى استنباط هذه الأشكال الغائية في الطبيعة من خالق حكيم للعالم؛ بل بالعكس يجب علينا أن نتقيَّد بحرص وتواضع بحدود العبارة التي لا تقول أكثر مما نعرف، أعني بعبارة غاية الطبيعة. وبالفعل، قبل أن نطرح السؤال حول علَّة الطبيعة نفسها، نجد في الطبيعة وفي مجرى إنتاجها لناتجات كهذه التي تُنتج فيها وفق قوانين تجريبية معروفة يحكم على الطبيعة على موضوعاته وفقاً لها، وبالتالي يكون عليه أن يبحث فيها ذاتها عن قاعدة الغايات. ومن هنا لا يكون عليه أن يقفز فوق حدودها، حيث لا مجال لأن يقع على تجربةٍ تتناسب مع مفهومها، والذي لا نخوِّل أنفسنا المجازفة في الإقدام على اعتباره مبدأً أصيلاً لها إلا بعد اكتمال علم الطبيعة.

إن الطبائع المكوِّنة للطبيعة، التي يمكن البرهان عليها **قبلياً**، ويتاح لنا بالتالي أن ننظر فيها ـ في ما يتعلَّق بإمكانيتها ـ انطلاقاً من مبادئ عامة، من دون أي تدخُّل للتجربة، نحن لا نستطيع إطلاقاً، على الرغم من أنها تحتوي على غائية تقنية، وأنها ضرورية على وجه الإطلاق، أن نُدخلها في غائية الطبيعة، ذاك المنهج الذي يعود إلى الفيزياء لحلِّ مشاكلها. فالمثيلات الرياضية [307] والهندسية، كما القوانين الميكانيكية العامة، مهما بدت لنا وحدة قواعد مختلفة اختلافاً كلياً في ظاهرها عن بعضها البعض في مبدإ واحد، مفاجئةً وجديرة بالإعجاب، إلا أنها لا تتضمن لهذا السبب زعماً بأنها أسس تفسير غائي في الفيزياء؛ وهي وإن كانت جديرةً بأن تؤخذ في الاعتبار في نظرية عامة حول غائية أشياء الطبيعة

بوجه عام، وهو اعتبارٌ قد يدخل من ناحية أخرى في الحسبان، أي بالضبط في الميتافيزيقا، ولن يشكِّل أي مبدإ باطن لعلم الطبيعة؛ بينما حينما يتعلق الأمر بالقوانين التجريبية للغايات الطبيعية في الكائنات المنظَّمة [العضوية]، لا يُسْمَح به فقط، بل يكون أمراً لا بدَّ منه، أن تُستعَمل **طريقة الحكم** الغائي مبدأً لعلم الطبيعة بالنسبة إلى فئة معيَّنة من موضوعاتها.

والآن، ولكي تبقي الفيزياء نفسها داخلَ حدودها بكل صرامة، فإنها تغضُّ الطرف كلّياً عن السؤال: هل الغايات الطبيعة **قصدية** أم **غير قصدية** [؟] لأن هذا سوف يكون تدخُّلاً في شأن غريب عنها (هو شأن الميتافيزيقا). ويكفي أن تكون ثمة أشياء **قابلة للشرح** وفق قوانين طبيعية فقط لا غير، هذه [القوانين] التي ليس بوسعنا أن نفكِّر فيها كمبدإ إلا بواسطة فكرة الغايات، وهي ليست **قابلة لأن تُعْرَف**، من حيث شكلها الباطن، إلَّا بهذه [308] الطريقة. فمن هنا إذاً، ولكي نبعد عنا حتى أقلَّ شبهةٍ بأننا نريد خلط ما لا يخص الفيزياء، أي علَّةً فوق الطبيعة، مع الأسس المعرفية لدينا، لذا نتكلم فعلاً عن الغائية في الطبيعة كما لو كانت الغائية فيها قصديَّةً، ولكن في الوقت نفسه بطريقة أنه يجب نسبة هذه الغائية إلى الطبيعة، أي إلى المادة؛ ونحن نريد أن نشير بذلك (كي لا يحدث أي سوء فهم حول ذلك لأن أحداً لا يستطيع أن ينسب إلى مادة جامدة قصداً بالمعنى الصحيح للكلمة) إلى أن هذه الكلمة لا تعني هنا سوى مبدإ مَلَكة الحكم المفكِّرة وليس المعيِّنة، وأنه لا ينبغي أن يُساق أساس خاص بالعلِّية، بل إننا نضيف إلى استعمال العقل فقط نوعاً آخر من البحث، يختلف عن البحث وفق القوانين الميكانيكية، لكي نعوِّض قصور هذا الأخير، حتى في البحث التجريبي، عن جميع القوانين الخاصة بالطبيعة. ومن هنا تجدنا نتكلم في الغائية، من حيث تُنسب إلى الفيزياء، كلاماً محقَّاً عن حكمة الطبيعة واقتصادها وإحسانها، من

دون أن نجعل منها بذلك كائناً عاقلاً (إذ سيكون ذلك غير معقول)؛ ولكن أيضاً من دون أن نتجرَّأ ونضع أيضاً فوقها كائناً عاقلاً آخر باعتباره صانعاً لها، لأن هذا سيكون جسارة[4] منا؛ [309] وإنما ينبغي ألَّا نقصد بذلك أكثر من علِّية للطبيعة وفق تمثيلٍ مع علِّيتنا نحن في استعمالنا التقني للعقل، لكي نجد أمام أعيننا القاعدة التي يجب أن يتمَّ بموجبها البحث في بعض ناتجات الطبيعة.

أما لماذا لا تشكِّل الغائية عادةً جزءاً خاصاً من أجزاء علم الطبيعة النظري، وإنما تُلحق بعلم اللاهوت كتمهيدٍ أو معبر إليه؟ فهذا يحدث لكي نتشبَّث بدراسة الطبيعة وفقاً لآليتها، أي لما نستطيع أن نُخضعه لملاحظتنا أو تجربتنا بحيث نستطيع أن ننتجه نحن بأنفسنا على غرار الطبيعة، على الأقل وفق التشابه في القوانين؛ ويعود ذلك إلى أننا لا ندرك بشكل كامل إلا بقدر ما نستطيع فعله وتحقيقه نحن بأنفسنا وفق مفاهيم. أما التنظيم، تلك [310] الغاية الباطنة للطبيعة، فإنه يفوق بما لا يُحدُّ كل قدرةٍ على تقديم شيء مماثل بواسطة الفن؛ وفي ما يتعلَّق بمكوِّنات الطبيعة الخارجية التي تُعتبر غائيةً (كالهواء والمطر وغيرها..) فإن الفيزياء تنظر بالفعل في آليتها، أما نسبتها إلى غايات، باعتبار أنه يجب أن تكون هذه شرطاً تابعاً بالضرورة للعلَّة، فهذا ما لا تستطيع أن تبيِّنه لأن ضرورة هذا الترابط تخص بشكل كامل العلاقة بين مفاهيمنا وليس طبيعة الأشياء.

---

(4) وكلمة جسور (vermessen) الألمانية هي كلمة جيِّدة وغنيَّةٌ بالمعاني. ففي حكم، ننسى أن نحسب فيه قدراتنا الخاصة بنا (قدرات الفهم)، يمكن أن نلقى فيه أحياناً وقعاً متواضعاً جداً ونقيم رغم ذلك ادِّعاءاتٍ كبيرة فنكون عندئذ جسورين جداً. ومن هذا القبيل تكون معظم الأحكام التي نزعم بأننا نُعلي بها شأن الحكمة الإلهية بإسنادنا إليها مقاصد في أعمال الخلق والحفاظ عليها، التي لا يقصد بها حقيقة إلا تمجيد حكمة المُتَعَقْلن الخاصة به.

[311]

الفصل الثاني

جدلية مَلَكة الحكم الغائية

الفقرة 69

ما هي نقيضة ملكة الحكم؟

ليس لمَلَكة الحكم المعيِّنة مبادئ خاصة بها، تؤسس **مفاهيم الأشياء**. ليس لها استقلال ذاتي؛ فهي لا تفعل إلا أن تضمِّن تلك المبادئ تحت قوانين أو مفاهيم معطاة. ولهذا السبب بالذات هي ليست معرَّضةً حتى لخطر نقيضتها الخاصة بها ولا إلى تبايُنٍ في مبادئها. وهكذا كانت مَلَكة الحكم الترانسندنتالية المحتوية على شروط ما يجب أن يُتَضَمَّن تحت المقولات [كما رأينا] غير **مشرِّعة** بنفسها، وإنما أشارت ببساطة إلى شروط العيان الحسِّي التي يمكن بموجبها أن يُمَدَّ مفهومٌ معطى، كقانونٍ للعقل، بواقعٍ (بتطبيق)؛ وعلى هذا [الأساس] لم تكن مَلَكة الحكم لِتَقَعَ أبداً في خلاف مع ذاتها (على الأقل في ما يخص المبادئ).

[312] ولكن على ملكة الحكم **المفكِّرة** وحدها أن تُضَمِّن تحت قانون، لم يُعطَ بعد، فهو إذاً فعلياً مجرَّد مبدإ تفكير في الأشياء التي نفتقر موضوعياً بشكل كامل إلى قانون أو إلى مفهوم عن الشيء ربما يكون كافياً كمبدإ للحالات التي تحدث. والآن، بما

أنه لا يجوز السماح باستعمال مَلَكات المعرفة من دون مبادئ، لذا يكون واجباً على مَلَكة الحكم المفكِّرة، في مثل هذه الحالات، أن تخدم كمبدإ لنفسها؛ وبما أن هذا المبدأ ليس مبدأً موضوعياً، وهو لا يستطيع أن يضع أساساً معرفياً للشيء يكون كافياً لهذا القصد، لذا كان عليه أن يخدم كمبدإ ذاتي لا غير من أجل الاستعمال الغائي لمَلَكات المعرفة، أي من أجل التفكير في نوع من الأشياء. إذاً لمَلَكة الحكم المفكِّرة مسلَّماتها بالنسبة إلى حالاتٍ كهذه، وهي مسلَّمات ضرورية أيضاً بالنسبة إلى معرفة قوانين الطبيعة في التجربة، كي نصل بواسطة هذه القوانين إلى مفاهيم، حتى ولو كان عليها أن تكون مفاهيم العقل؛ وإذا كانت بحاجة إلى مفاهيم كهذه بشكل مطلق، فهذا فقط لكي تتعلم كيف تعرف الطبيعة وفق قوانين تجريبية. ـ والحال أنه من الممكن أن يوجد بين هذه المسلَّمات الضرورية لمَلَكة الحكم المفكِّرة نزاعٌ، [313] وبالتالي نقيضة، عليها تقوم جدلية يمكن أن تسمَّى جدليةً طبيعية حينما تملك كل واحدة من المسلَّمتين اللتين تتناقضان أساسها في طبيعة مَلَكات المعرفة، ومظهراً لا مفرَّ منه ينبغي إظهاره وحلّه في النقد حتى لا يخدعنا.

الفقرة 70

عرض هذه النقيضة

وفي ما يخص العقلَ حين يشغل نفسه بالطبيعة، بوصفها مجموع موضوعات الحواس الخارجية، فباستطاعته أن يستند إلى قوانين يفرضها الفهم **قبلياً** على الطبيعة من جهة، ومن جهة أخرى إلى قوانين بإمكانه أن يوسعها إلى ما لا نهاية بواسطة التعيينات التجريبية التي تتم في التجربة. ولكي يُطبَّق النوع الأول من القوانين، أي القوانين **الشاملة** للطبيعة المادية بوجه عام، لا تحتاج مَلَكة الحكم إلى أي مبدإ خاصٍ للتفكير، كونها هنا معيِّنةً،

لأنه أعطي لها من قِبَل الفهم مبدأ موضوعي. أما في ما يتعلَّق بالقوانين الخاصة التي لا نستطيع أن نحصل على معرفة بها إلا عن طريق التجربة، فمن الممكن أن يوجد بينها من كثرةٍ وتنوُّع إلى حدٍّ يحمل مَلَكة الحكم على أن تقوم هي بدور المبدإ لنفسها لكي تبحث عن قانون فقط في مظاهر الطبيعة وترصده، إذ إنها بحاجة إليه كخيطٍ هادٍ، حتى ولو كان عليها أن تأمل فقط في الحصول على معرفةٍ متَّسِقة للتجربة وفقاً لقانونيةٍ عامة للطبيعة، وبالتالي على وحدة الطبيعة وفقاً لقوانين تجريبية. والآن، أمام هذه [314] الوحدة العرضية للقوانين الخاصة، قد يحدث أن تنطلق مَلَكة الحكم في تفكيرها من مسلَّمتين: إحداهما معطاةٌ لها **قبلياً** بواسطة الفهم البحت؛ أما الثانية فمستوحاة من تجارب خاصة تُدخِل العقلَ في اللعبة من أجل الحصول على حكم على الطبيعة المادية وقوانينها وفق مبدإ خاص. ويحدث هنا أن هاتين المسلَّمتين تبدوان غير قادرتين على الوجود معاً، فتظهر عندئذ جدليةٌ تقود مَلَكةَ الحكم إلى الضلال في مبدإ تفكيرها.

المسلَّمة الأولى لمَلَكة الحكم هي **القضيَّة** [ومفادها]: كلُّ إنتاج لأشياء مادية ولأشكالها يجب أن يُحكَمَ عليه بأنه ممكن وفقاً لقوانين ميكانيكية بحتة.

المسلَّمة الثانية هي النقيض [ومفادها]: بعض نتاجات الطبيعة المادية لا يمكن أن يُحكَمَ عليها بأنها ممكنة وفقاً لقوانين ميكانيكية بحتة (يقتضي الحكم عليها قانون علِّيَّةٍ مختلفٍ كليّاً، أي قانون الأسباب النهائية).

ولو قمنا الآن بتحويل هذه المبادئ المنظِّمة للبحث إلى مبادئ مكوِّنة لإمكانية الأشياء نفسها، لحصلنا على الصيغة التالية:

القضية: كلُّ إنتاجٍ لأشياء مادية يكون ممكناً وفق قوانين ميكانيكية بحتة.

[315] **نقيض القضية**: بعض نتاجاتها غير ممكنٍ وفق قوانين ميكانيكية بحتة.

وفي هذه الصيغة الأخيرة، حيث هما مبدآن موضوعيان لمَلَكة الحكم المعيِّنة، سوف يناقض أحدهما الآخر، وبالتالي تكون واحدة من تَينِك العبارتين حتماً على خطإ؛ ولا شك في أننا سنكون عندئذ أمام نقيضة، إنما ليس [نقيضة] مَلَكة الحكم، بل نزاع في تشريع العقل. غير أن العقل لا يملك أية وسيلة للبرهان عن صحة هذا أو ذاك من هذين المبدأين، لأننا لا نستطيع الحصول **قبلياً** على أي مبدإ معيِّنٍ لإمكانية الأشياء وفق قوانين الطبيعة التجريبية البحتة.

وفي المقابل، في ما يتعلَّق بمسلَّمة ملكة حكم مفكرة، ذُكرت أولاً، فهي بالفعل لا تتضمَّن أي تناقض. ففيّ الواقع، حينما أقول: يجب عليَّ أن **أحكم** على جميع الأحداث التي تحصل في الطبيعة المادية، وبالتالي على جميع الأشكال أيضاً، بأنها، بوصفها إنتاجات عنها من حيث إمكانيتها وفقاً لقوانين ميكانيكية بحتة، فإنني لست أقول بهذا: **إنها ممكنة هكذا فقط** (أي بمعزلٍ عن كل نوع آخر من العلِّية)؛ وإنما جلَّ ما أريد قوله هو أنه **ينبغي عليَّ** أن **أفكِّر** دوماً وفقاً **لمبدإ** آلية الطبيعة البحتة لا غير، وأن أبحث عنه بالتالي قدر المستطاع، لأنه إذا لم يوضع في [316] أساس البحث فلن نحصل أبداً على معرفة حقيقية بالطبيعة؛ لكن هذا لا يمنع بالفعل المسلَّمة الثانية، كلَّما سمحت الفرصة، أي بمناسبة بعض أشكال الطبيعة (وبتحريضٍ منها، حتى الطبيعة كلّها) من أن تتقصى أَثَر مبدإ وأن تفكِّر فيه، مبدأ مختلف تماماً عن التفسير بحسب آلية الطبيعة، هو مبدأ العلل الغائية. وبالفعل، باتباعنا هذه الطريقة، نحن لا نُلغي التفكير وفقاً للمسلَّمة الأولى، بل بالعكس إننا نؤمر باتباعها إلى أقصى حدٍ ممكن؛ كما أننا لا نقول أيضاً إنه بموجب آلية الطبيعة لن تكون تلك الأشكال ممكنة.

جلُّ ما نؤكِّده هو أن **العقل البشري**، باتباعه تلك المسلَّمة، وبعمله بهذه الطريقة، يستطيع فعلاً أن يحصل على معارف مختلفة للقوانين الطبيعية، إلّا أنه لن يستطيع أبداً أن يحصل على أصغر أساسٍ لما يكوِّن النوعية الخاصة لغاية طبيعية؛ وبهذا القول نحن نُبقي من دون تعيينٍ ما إذا كان من غير الممكن أن يجتمع في الأساس الباطن للطبيعة نفسه ـ وهو غير معروف لدينا ـ الربط الطبيعي ـ الميكانيكي مع الربط الغائي في الأشياء عينها في مبدإ واحد؛ إننا نقول فقط: ليس باستطاعة عقلنا أن يوحِّد بينهما، وإن مَلَكة الحكم إذاً بما هي مَلَكة حكم **مفكِّرة** (انطلاقاً من أساسٍ ذاتي) وليس بما هي مَلَكة حكم معيِّنة (على أساس مبدإ موضوعي لإمكانية الأشياء في ذاتها)، فإن [العقل] مُلْزَمٌ بالتفكير ـ بالنسبة إلى بعض الأشكال في الطبيعة، كأساس لإمكانيتها ـ بمبدإ يختلف عن مبدإ آلية الطبيعة.

الفقرة 71 [317]

تمهيدٌ لحلِّ النقيضة السابقة

إننا، بالفعل، لا نستطيع أن نبرهن على استحالة إنتاج ناتجاتٍ طبيعية منظَّمة [عفوية] من قِبَل آلية الطبيعة البحتة، لأنه ليس باستطاعتنا أن نحيط في أساسه الباطن الأول بتلك الكثرة اللانهائية من القوانين الطبيعية الخاصة، التي هي عرضيَّةٌ بالنسبة إلينا، بما أننا لا نعرفها إلا تجريبياً، وهكذا لا نستطيع أن نعثر على المبدإ الباطن، الكافي تماماً، لإمكانية [وجود] طبيعة (الذي يقع في فوق الحسِّي). وتكفي مَلَكة الطبيعة المُنْتِجة أيضاً لما نحكم عليه بأنه مشكَّل أو مترابط وفقاً لفكرة الغايات، هكذا كما هو الحال من دون شك بالنسبة إلى ما نظن أنه لن يحدث إلا كآلة الطبيعة. وفي الواقع، إن الأشياء التي هي غاياتٌ طبيعية حقيقةً (كما يجب علينا أن نحكم عليها) لها بالفعل في أساسها نوعٌ من

العلِّية الأصلية المختلف كلِّياً، الذي لا يمكن أن يكون متضمَّناً في الطبيعة المادية أو في قوامها المعقول، أعني فهماً معمارياً؛ وليس بإمكان عقلنا على الإطلاق ـ وهو المحدود جداً في ما يتعلَّق بمفهوم العلِّية ـ حينما ينبغي تعيين نوعية هذا المفهوم **قبلياً**، أن يُفيدنا بأية معلومة. ولكن مما لا شك فيه أيضاً، بخصوص مَلَكة المعرفة لدينا، أن آلية الطبيعة البسيطة لا تستطيع أن تزودنا [هي أيضاً] بأي أساس لتفسر إنتاج الكائنات المنظَّمة [العضوية]. [318] **وبالنسبة إلى مَلَكة الحكم المفكِّرة**، إنه إذاً مبدأ صحيح جداً [القول]: لا بدَّ، في ما يتعلَّق بالربط الواضح كلَّ الوضوح للأشياء وفقاً لعللٍ غائية، من التفكير بعلِّيةٍ مختلفة عن [العلة] الآلية، أعني أنه لا بدَّ من علِّية للعالم تعمل وفقاً لغايات (عاقلة)، مهما كان [هذا القول] متسرِّعاً وغير قابلٍ للبرهان بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المعيِّنة. إنه في الحالة الأولى مسلَّمةٌ بحتة لمَلَكة الحكم، فيها مفهوم تلك الغائية مجرَّد فكرة لا نعمل إطلاقاً على القبول بواقعية لها، وإنما نكتفي باستعمالها بمثابة خيط هادٍ للتفكير، وهكذا تظل مفتوحة دائماً لكل أُسس التفسير الميكانيكية، ولا تتيه خارج العالم الحسي؛ وفي الحالة الثانية، سيكون المبدأ مبدأً موضوعياً يفرضه العقل، ولن تستطيع مَلَكة الحكم إلا أن تخضع له في قيامها بعملية تعيين، لكنها بذلك تتيه خارج العالم الحسي في الغلوّ، ولربما تنقاد إلى الضلال.

إذاً كلُّ ظاهرِ نقيضةٍ بين مسلَّمات طريقة التفسير الفيزيائي بالمعنى الدقيق (الآلي) والطريقة الغائية (التقنية) يقوم على التالي: إننا نخلط بين مبدإٍ لمَلَكة الحكم المفكِّرة ومبدإٍ لتلك المعيِّنة، و[نخلط أيضاً] بين **الاستقلال الذاتي** للأولى (الذي لا يصح إلَّا ذاتياً لاستعمالنا لعقلنا بالنسبة إلى قوانين التجربة الخاصة) **وتنافر** [319] الأخرى التي يجب عليها أن تنظِّم نفسها وفقاً لقوانين العقل (الكلِّية والخاصة).

الفقرة 72

حول المذاهب المختلفة في غائية الطبيعة

لم يشكّ أحدٌ بعد في صواب المبدإ [القائل]: يجب أن نحكم على بعض الأشياء في الطبيعة (الكائنات المنظَّمة) وعلى إمكانيتها وفقاً لمفهوم عللٍ غائية، حتى ولو كان ذلك بإرادة منا أن نحصل على **خيطٍ هادٍ** فقط يُتيح لنا معرفة بنيتها بواسطة الملاحظة من دون التطلُّع إلى البحث في أصلها الأول. ومن هنا لا يمكن أن يكون السؤال إلا كالتالي: هل يصلح هذا المبدأ ذاتياً فحسب، أي هل هو مسلَّمة مَلَكة الحكم لدينا لا غير، أم هو مبدأ موضوعي للطبيعة يأتي لها بموجبه، إضافةً إلى آليتها (وفقاً لقوانين الحركة البحتة) نوعٌ آخر من العلِّية، أعني علِّية العلل الغائية، التي تخضع لها تلك (من القوى المحرِّكة(*)) كعللٍ وسيطة لا غير.

إننا نستطيع أن نبقي هذا السؤال، أو بالأحرى هذه المشكلة، من دون البتّ فيها وحلّها نظرياً. وفي الواقع، إننا لو رضينا بالبقاء، مع تفكيرنا النظري، داخل حدود معرفة الطبيعة [320] البحتة، فإنه لدينا من هذه المسلّمات ما يكفي لدراسة الطبيعة وتقصِّي أسرارها الأكثر تخفِّياً بقدر ما تستطيع القدرات البشرية أن تصل إليه. ثمة إذاً شعورٌ مسبق(**) ما من قِبَل عقلنا، أو إيماءة - إن صح التعبير - معطاة لنا من الطبيعة، قد نستطيع وفقاً لها أن نصل فعلاً، بواسطة مفهوم العلل الغائية ذاك، مباشرةً إلى ما وراء الطبيعة ونربطها هي نفسها بالحلقة الأعلى في سلسلة العلل، لو أننا تركنا جانباً البحث في الطبيعة (حتى

(*) في طبعة أكاديمية برلين: «القوى المحرِّكة» (die bewegenden) بدلاً من «من القوى المحرِّكة» (der bewegenden) هنا.

(**) في الطبعة الأولى: «انتقام» (Ahndung) بدلاً من «توقُّع مسبق» (Ahnung) هنا.

ولو لم نكن أحرزنا تقدماً كبيراً فيه)، أو على الأقل لو أننا نعلِّقه لبعض الوقت، وحاولنا قبل ذلك أن نستكشف إلى أين سيقودنا ذلك العنصر الغريب في العلوم الطبيعية، أعني مفهوم الغايات الطبيعية.

وهنا، بالتأكيد، لا تستطيع تلك المسلّمة التي لا جدال حولها، إلّا أن تصبَّ في مشكلةٍ تفتح مجالاً واسعاً للنقاشات: هل الربط الغائي في الطبيعة **يبرهن** على وجود نوعٍ خاص من العلّية للطبيعة نفسها [؟]؛ أم إنها هي، إذا اعتُبرت في ذاتها ووفقاً لمبادئ موضوعية، لا تشكِّل بالأحرى كلاً واحداً مع آلية الطبيعة أو تستند إلى الأساس الواحد عينه؟ ولكن بما أن هذه [الآلية] غالباً ما تكون مخبأة عميقاً جداً في بعض ناتجات الطبيعة وعصيَّةً على بحثنا، لذلك نذهب إلى البرهان بمبدإ ذاتي، أي بمبدإ الفن، وهذا يعني [مبدأ] العلّية وفقاً لأفكار، لكي يوضع بالتمثيل في أساس الطبيعة؛ وقد تساعدنا وسيلة الإسعاف هذه في حالات كثيرة، إنما يبدو أنها تفشل في حالات أخرى، [321] لكنها لا تبرِّر في أي حالٍ من الأحوال إدخالَ طريقة خاصة لإنتاج تأثيرات في علم الطبيعة، تكون مختلفةً عن العلِّية وفقاً لقوانين آلية بحتة للطبيعة نفسها. وبإطلاقنا اسم التقانة على طريقة (على علِّية) فعل الطبيعة وبسبب ما نجده في ناتجاتها مما يشبه غاية، فإننا نريد أن نقسم [تلك التقانة] إلى **تقانة قصدية** (technica intentionalis) **وتقانة غير قصدية** (technica naturalis). على أن تعني الأولى أن قدرة الطبيعة المنتِجة وفقاً لعللٍ غائية سوف تُعتبر نوعاً خاصاً من العلِّية، والثانية وهي في حقيقة الأمر واحدة مع آلية الطبيعة، والتي من الخطإ تأويل توافقها العرضي مع مفاهيمنا عن فنٍّ، أنه يجب شرح قوانينها على أنها مجرد شرط ذاتي للحكم، وليس بوصفها نوعاً خاصاً من الإنتاج الطبيعي.

فإذا نظرنا الآن في المذاهب في تفسير الطبيعة من ناحية

العلل الغائية، فينبغي أن نلاحظ أنها جميعاً مختلفة فيما بينها حول المبادئ الموضوعية لإمكان الأشياء إما بعللٍ قصدية، أو بعللٍ فعّالة غير قصدية، لكنها، في المقابل، لا تختلف حول المسلّمة الذاتية التي للحكم فقط على علّة مثل هذه النتاجات الغائية: وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن التوفيق بين مبادئ **متباينة**، بينما في الحالة الأولى فإن المبادئ **المتقابلة بالتناقض** يُقصي [322] بعضها بعضاً ولا يمكن أن تتعايش معاً.

والمذاهب المتعلقة بقوة الطبيعة المُنتِجة وفقاً لقاعدة الغايات مذهبان: إما **مثالية** الغايات الطبيعية، وإما **واقعية** الغايات الطبيعية. الأول يزعم أن كل غائية للطبيعة هي **غير قصدية**، و[يزعم] الثاني أن بعضها (في الكائنات المنظَّمة) غائية **مقصودة**. وعندئذ يمكن أيضاً أن نستنتج من هنا النتيجة ـ مؤسسين إياها كفرضية ـ أن تقنية الطبيعة مقصودة، أي إنها غاية، حتى في ما يخص ناتجاتها الأخرى كافة، بالنسبة إلى الكليَّة الطبيعية.

1- أما مذهب **مثالية** الغائية (وأعني هنا دوماً [الغائية] الموضوعية) فهو إما مثالية **الصدفة**، أو [مثالية] **حتمية** تعيين الطبيعة في الشكل الغائي لنتاجاتها. والمبدأ الأول يتعلّق بعلاقة المادة بالأساس الفيزيائي لشكلها، أعني قوانين الحركة، والمبدأ الثاني يتعلّق بعلاقة المادة وكل الطبيعة بأساسها **فوق الفيزيائي**. ومذهب **الصدفة**، المنسوب إلى أبيقوروس وديمقريطس(*) ـ لو أخذ حرفياً ـ لظهر بوضوح أنه غير معقول، إلى درجة أنه لا يستحق الوقوف عنده. أما مذهب الحتمية (الذي يُعَدُّ سبينوزا(**) مبتدعه، مع أنه من المحتمل أن يكون أقدم منه بكثير)، وهو الذي يهيب [323]

(*) ديمقريطس (460-370 ق. م.) فيلسوف يوناني صاحب مبدأ الذرَّة التي تتكون منها الطبيعة وتدار حركتها آلياً.

(**) سبينوزا، باروخ (Baruch Spinoza/ 1632-1677) فيلسوف هولندي، يرى =

بشيء فوق محسوس، لا يستطيع عقلنا بلوغه، فليس من السهل تفنيده، لأن مفهومه عن كائن أصلي غيرُ مفهوم. ومن البيِّن في هذا المذهب، أن الارتباط الغائي في العالم يجب أن يُعَدُّ غير مقصود (لأنه يستنبط من كائنٍ أصلي، وليس من فهمه، وبالتالي ليس من قصدٍ له، بل من ضرورة طبيعته ومن وحدة العالم المستنبطة منه)، وبالتالي إن حتمية الغائية هي في الوقت نفسه مثاليتها.

2- كذلك مذهب **واقعية** الطبيعة فهو أيضاً إما فيزيائي وإما فوق فيزيائي **والأول** يؤسِّس الغايات في الطبيعة على أساس التمثيل مع قوةٍ تفعل وفقاً لقصد، وعلى القول **بحياة المادة** ([حياة] خاصة بها أو بواسطة مبدإ باطن واهب للحياة، أي نفسٍ للعالم)، وهذا ما يسمى مذهب **حيوية المادة**. والثاني يستنبط الغايات من الأساس الأول للكون، من حيث إنه كائنٌ عاقل (حيٌّ أصلاً) يُنْتِج عن قصد؛ وهو **مذهب التأليه**[1].

= أن لمعرفة أشياء الطبيعة ـ والطبيعة هي الله ـ لا بد من معرفة العلل التي تعطي الكائنات، ومن بينها الإنسان، خاصيته. من بين أشهر مؤلفاته: *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677)، *Tractatus Politicus* (1677)، و *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata* (1677).

(1) ومن هنا نرى كيف أن المدارس الفلسفية بوجهٍ عام قد حاولت عادة أن تقدم كل الحلول الممكنة لمشكلةٍ معينة حول معظم الأشياء النظرية التي تعود إلى العقل المحض، بخصوص التأكيدات الدوغمائية. هكذا [مثلاً] في ما يتعلق بغائية الطبيعة، نجد أن أناساً قد جرَّبوا كحلٍ تارةً مادةً من **دون حياة**، أو حتى **إلهاً من دون حياة**، وتارةً أخرى **مادة حية** أو أيضاً **إلهاً حياً**. أما بالنسبة إلينا فلا يبقى ـ إذا كان ذلك الأمر ضرورياً ـ إلا أن نبتعد عن جميع هذه **التأكيدات** الموضوعية، وأن نَزِنَ حكمنا نقدياً بالنسبة إلى مَلَكات المعرفة لدينا، بحيث نحقق لمبدئها، إن لم تكن صلاحية دوغمائية، فعلى الأقل صلاحيةً مسلَّمةٍ تكفي لاستعمالٍ أكيدٍ للعقل.

(*) مذهب التأليه (Theism) وهو على نوعين: التأليه الطبيعي (Deism) الذي يُثبت وجود الله بالأدلَّة العقلية الطبيعية ويرفض التسليم بالوحي والتغلغل في معرفة صفات الله وعنايته. أما التأليه الديني (Theism)، فإنه يثبت وجود إلهٍ واحد متعال، ويعتمد على العقل والنقل في تحديد صفاته وأفعاله. ومذهب التأليه، بنوعيه، هو نقيض مذهب الإلحاد.

[324]

الفقرة 73

لا يفي أيٌّ من المذاهب المذكورة بما يزعم

إلى أي شيء ترمي جميع هذه المذاهب؟ إنها تريد تفسير أحكامنا الغائية الخاصة بالطبيعة، وتمضي إلى العمل على الشكل التالي: بعضها ينكر حقيقة هذه الأحكام، مفسِّرة إياها بحقيقتها ويعد ببيان إمكانية الطبيعة بحسب عللٍ غائية.

1- فالمذاهب التي تناصر المثالية في العلل الغائية في الطبيعة تُقرُّ بعلّيةٍ وفقاً لقوانين الحركة (التي بموجب [غائيتها] توجد أشياء الطبيعة لغاية)، لكنها تُنكر وجود **الغائية** فيها، أي أن تكون هذه العلّية معيَّنةً بقصد من أجل هذا الإيجاد الغائي، أو ـ بكلام آخر ـ أن تكون غايةٌ هي العلة. وهذا هو التفسير الذي ساقه أبيقوروس وأنكر بموجبه كلياً الفارق بين تقانةٍ للطبيعة وبين الآلية البحتة، والذي أقرَّ بأن الصدفة العمياء هي مبدأ التفسير، ليس فقط لتوافق الإنتاجات الحاصلة مع مفاهيمنا عن الغايات، أي تقانة [الطبيعة] بل وأيضاً بالنسبة إلى تعيين علل هذا الإنتاج وفقاً [325] لقوانين الحركة، أي آليتها، وبهذا لم يتمّ تفسير شيء، حتى ولا المظهر في أحكامنا الغائية، وتبعاً لذلك فإن المثالية المزعومة لم تُعرض في هذا المذهب.

ومن ناحية أخرى فإن **سبينوزا** يريد أن يعفينا من كل بحث عن أساس إمكان غايات الطبيعة، وأن يسلب هذه الفكرة كل حقيقة، وذلك بعدم النظر إليها على أنها نتاجات، بل عوارض ملازمة لكائن أصلي، وهو ينسب إلى هذا الكائن ـ في ما يخص أشياء الطبيعة المستنبطة منه ـ لا العلّية، بل بقاءها فقط. صحيحٌ أنه يؤكد (نظراً لضرورته غير المشروطة، ولأن جميع الأشياء الطبيعية، بما هي أعراض، هي متضمَّنة فيه) لأشكال الطبيعة

وحدةَ الأساس المطلوبة لكل غائية، لكنه حينما يسلب منها في الوقت نفسه الإمكان العَرَضي، الذي من دونه لا يمكن التفكير بأية **وحدةٍ غائية**، ويسلب معها كلَّ **قصد** وبهذا [يسلب] أيضاً كل عقلٍ للسبب الأصلي لأشياء الطبيعة.

لكن مذهب سبينوزا لا يستطيع إنجاز ما يريده. إنه يريد أن يقدِّم أساساً يفسِّر الارتباط الغائي (الذي لا ينفيه) بين أشياء الطبيعة، ويكتفي فقط بتسمية وحدة الذات التي كل [تلك الأشياء] متضمنة داخلها. ولكن، حتى ولو سلَّمنا معه بهذا النمط من الوجود بالنسبة إلى الكائنات في العالم، إلا أن تلك الوحدة الأنطولوجية لن تُصبح بسبب ذلك في الحال **وحدة غائية** ولن تجعل هذه [الوحدة] بالفعل قابلة لأن تفهم بأي شكل من الأشكال. نعم إن هذه الأخيرة هي نوع خاص تماماً من الوحدة التي لا تأتي فعلاً عن ارتباط الأشياء (كائنات العالم) في ذاتِ (الكائن الأصلي)، إنما تحمل في ذاتها بالتأكيد علاقة بعلَّةٍ ذات عقل، وهي نفسها لا تمثِّل أبداً علاقة غائية، حتى لو وُحِّدت كل تلك الأشياء في ذات بسيطة. والسبب في ذلك أننا لا نفكر فيها ـ أولاً ـ على أنها **تأثيرات** باطنة للجوهر، كما لو أن ثمة **علَّة**، أو ـ ثانياً ـ أن هذه العلَّة هي علَّة منتجة لتأثيرات **بواسطة فهمها**. فمن دون هذين الشرطين الشكليين تكون كلُّ وحدة ضرورةً طبيعيةً بحتة، وفي حال نسبت أيضاً إلى أشياء نتمثَّل أنها الوحدة خارج الأخرى، ضرورةً عمياء. أما إذا أردنا أن نطلق اسم «غائية الطبيعة» على ما تسميه المدرسة(*) «الكمال الترانسندنتالي للأشياء» (بالإشارة إلى جوهرها الخاص بها)، الذي يعني أن كل شيء له في ذاته ما يلزم لكي يكون هذا

[326]

(*) يعني اتباع المذهب المدرسي (السكولاستيكي) الذي شاع في العصور الوسطى اللاتينية.

الشيء وليس شيئاً آخر، فعندئذ نكون أمام تلاعبٍ صبياني بالألفاظ، لا أمام مفاهيم. لأنه إذا كان واجباً علينا أن نفكر في جميع الأشياء على أنها غايات، إذاً إن كونه شيئاً وكونه غايةً هما في نهاية الأمر واحد، فعندئذ لن يوجد في الحقيقة شيء يستحق بشكل خاص أن يُتَمَثَّل كغاية.

[327] ومن هنا نرى حالاً أن سبينوزا، بإرجاعه مفاهيمنا عن العنصر الغائي في الطبيعة إلى وعينا بأنفسنا في كائن يشكّل كل شيء (لكنه في الوقت نفسه بسيط)، وببحثه عن تلك الصورة في وحدة هذا الكائن لا غير، إنما كان واجباً عليه أن يقصد الإقرار ليس بالواقعية، بل بمثالية غائية الطبيعة فقط؛ ولكن لم يكن باستطاعته أن يفعل ذلك، لأن مجرد تمثُّل وحدة الجوهر لا يستطيع أن يعطي مجالاً حتى ولا لفكرة غائية وأن تكون من دون قصدٍ أيضاً.

2- وأولئك الذين لا يؤكدون فقط **واقعية** الغايات الطبيعية، بل يظنون أيضاً بأن باستطاعتهم تفسيرها، إنما يعتقدون أنه بإمكانهم العثور على نوع خاص من العلية ـ أقله في ما يتعلّق بإمكانيتها أي عللٍ فاعلة عن قصد، وإلا لما أقدموا على تفسيرها. ويعود ذلك إلى أنه حتى ولو جاز اللجوء إلى أكثر الفرضيات جرأة، لا بدَّ من أن تكون على الأقل **إمكانية** ما يُعتقد أنه أساسٌ **يقينيةً**، وأن نكون قادرين على تأمين واقعيةٍ موضوعيةٍ لمفهومه.

بيد أن إمكان أن تكون المادة حيَّةً (يحتوي مفهومها على تناقض لأن الخلوّ من الحياة ـ inertia ـ هو الخاصة الجوهرية للمادة) لا يمكن حتى التفكير فيه؛ وإمكان تصور أن المادة التي وُهبت لها الحياة والطبيعة كلَّها مثل حيوان لا يمكن أن يُستخدم (بغَرَض دعم فرضية الغائية في الطبيعة بأسرها) إلا إذا تجلّى في [328]

التجربة، على شكل صغير، في تنظيمها، ولكن من دون أن نستطيع بأي شكل من الأشكال إدراكه **قبلياً في** إمكانيته. فلا بدَّ إذاً من أن نقع في دائرة في التفسير، لو أننا أردنا استنباط غائية الطبيعة في الكائنات المنظَّمة من حياة المادة، ونحن لا نعرف هذه الحياة بدورها إلا في الكائنات المنظَّمة التي إذاً، لا نستطيع من دون تجربة من هذا النوع، أن نكوِّن مفهوماً عن إمكانيتها، فمذهب حيوية المادة إذاً لا يَفي بما وعد به.

أخيراً، لا يستطيع مذهب **التأليه** أن يؤسس إمكانية غايات الطبيعة بأكثر من [تأكيدات] دوغمائية، مفتاحاً للغائية؛ على الرغم من أن له بكل تأكيد ميِّزة على جميع الأسس المفسِّرة لها، كونه، وهو ينسب إلى الكائن الأصلي عقلاً، إنما يُنقذ على أفضل وجه غائية الطبيعة من المثالية ويُدخل علِّيةً ذات قصد في إنتاجها.

غير أنه علينا قبل كل شيء أن نأتي ببرهان كافٍ [لإقناع] مَلَكة الحكم المعيِّنة باستحالة الوحدة الغائية في المادة عن طريق آليتها البحتة، وذلك قبل أن نجد أنفسنا محوَّلين بحقٍ بأن نضع أساسها في خارج الطبيعة بطريقة معيَّنة. لكنَّ كلَّ ما نستطيع أن نتكهَّن به هو أنه، وفقاً لتكوين وحدود مَلَكة المعرفة فينا (علماً بأننا لا ندرك حتى الأساس الأول الباطن لهذه الآلية)، [329] علينا ألّا نبحث بأي شكل من الأشكال في الطبيعة عن مبدإ علاقات غائية معيَّنة، بل لا يبقى لنا من طريقةٍ للحكم على ناتجاتها، باعتبارها غايات طبيعية سوى [اللجوء] إلى العقل الأعلى كعلَّةٍ للكون. لكن هذا أساسٌ لمَلَكة الحكم المفكِّرة فقط، وليس للمعيِّنة، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يبرِّر بالفعل أي تأكيد موضوعي على الإطلاق.

الفقرة 74

سبب استحالة التعامل دوغمائياً مع مفهوم تقانة الطبيعة يكمن في عدم قابلية مفهوم غايةٍ طبيعية للتفسير

إننا نتعامل مع مفهومٍ دوغمائياً (حتى ولو كان يجب أن يكون مشروطاً تجريبياً)، حينما ننظر إليه على أنه متضمَّن تحت مفهوم آخر للشيء، مكوِّناً مبدأً للعقل، ونعيِّنه وفقاً له. وفي المقابل، نحن نتعامل معه نقدياً، حينما ننظر إليه فقط بالنسبة إلى المَلَكة المعرفية فينا وبالتالي إلى الشروط الذاتية لنفكِّر فيه، من دون أن نذهب إلى تقرير أي شيء بخصوص موضوعه. فالتعامل الدوغمائي مع مفهوم هو إذاً ذلك التعامل المتَّفق مع مَلَكة الحكم المعيِّنة؛ أما التعاملُ النقدي فهو الذي يتَّفق مع قانون مَلَكة الحكم المفكِّرة فقط.

[330] والآن، إن مفهوم شيءٍ بوصفه غايةً طبيعية هو مفهوم يُضمِّن الطبيعة تحت مفهوم علِّية لا يمكن التفكير فيها بغير العقل، لكي يُحكَم وفقاً لهذا المبدإ على ما يعطيه الشيء في التجربة. أما لو أردنا استعماله دوغمائياً لخدمة مَلَكة الحكم المعيِّنة، لكان واجباً علينا أولاً أن نكون متأكدين من واقعية هذا المفهوم الموضوعية، وإلا لن نستطيع أن نضمِّن تحته أيَّ شيء من الطبيعة. غير أن مفهوم شيء كغاية طبيعية هو، نعم، مفهوم مشروط تجريبياً، أي ممكن تحت شروط معيَّنة معطاة في التجربة فقط، ولكن مع ذلك لا يمكن تجريده منها؛ بل إنه مفهومٌ ممكن فقط وفقاً لمبدإ عقلي في الحكم على الشيء. وباعتبار أنه مبدأ، لذا لا يمكن أن يُدرك بحسب واقعه الموضوعي (أي إن شيئاً يكون ممكناً وفقاً له) وأن يؤسَّس دوغمائياً؛ ونحن لا نعرف ما إذا كان مجرد مفهوم مُتَعَقْلِن وفارغ موضوعياً (Conceptus ratiocinans) أم هو مفهومٌ عقلي

مؤسِّس لمعرفة ويُثبته العقل (Conceptus ratiocinatus). إذاً لا يمكن التعامل معه دوغمائياً في حالة مَلَكة الحكم المعيِّنة: أعني أنه ليس فقط من غير الممكن أن نُثبت ما إذا كانت أشياء الطبيعة، باعتبارها غايات طبيعية، تقتضي لإنتاجها علِّيةً من نوع خاص كلياً (تلك التي عن قصد) أم لا؛ ولكن لا يمكن أن نطرح [331] حتى مجرد السؤال: لماذا مفهوم غاية طبيعية، بالنسبة إلى واقعيته الموضوعية، ليس قابلاً فعلاً للبرهان بواسطة العقل (أي إنه ليس مكوِّناً لمَلَكة الحكم المعيِّنة، بل هو منظِّم لتلك المفكِّرة فقط).

وأمّا إنه غير قابل للبرهان، فهذا ما يتَّضح من أنه، كمفهوم **لناتج طبيعي**، لا يجمع في ذاته الضرورة الطبيعية، وفي الوقتَ نفسه عَرَضيَّة صورة الشيء (بالنسبة إلى قوانين الطبيعة البحتة) في الشيء عينه، بوصفه غاية؛ فبالتالي، إذا لَزِم ألَّا يكون هنا تناقضٌ، فإنه لا بدَّ من أن يحتوي على أساسٍ لإمكان الشيء في الطبيعة، ولكن على أساس لإمكان هذه الطبيعة نفسها أيضاً ولعلاقته بشيء لا يكون طبيعةً قابلةً لأن تُعرف تجريبياً (فوق المحسوس) وبالتالي ليس قابلاً لأن يُعرف من قِبَلنا على الإطلاق. وإذا كان علينا أن نحكم عليه وفقاً لنوعٍ آخر من العلِّية مختلف عن الآلية الطبيعية، لو أردنا أن نُثبت إمكانيته. فمفهوم الشيء إذاً، باعتباره غاية طبيعية، هو مفهوم فضفاضٌ **بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المعيِّنة**، عند نظرنا إلى الشيء عن طريق العقل (على الرغم من أنه، بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المفكِّرة في ما يتعلَّق بموضوعات التجربة، قد يكون متضمَّناً فيها بلا شك)، ولذا لا يكون باستطاعتنا أن نوفِّر للأحكام المعيِّنة الواقعية الموضوعية؛ ومن هنا [332] يُفهَم كيف أن جميع المذاهب التي يمكن أن تتصدَّى لمعالجة مفهوم الغايات الطبيعية والطبيعة دوغمائياً، على أنها كلٌّ مترابط معاً بواسطة عللٍ غائية، هي غير قادرة على إقرار أي شيء، لا بتأكيد موضوعي، ولا بنفيٍ موضوعي؛ وذلك لأنه لو كانت

الأشياء متضمَّنةً تحت مفهوم إشكالي بحت، لكان لا بدَّ لمحمولاته التركيبية (مثلاً، هنا: هل غاية الطبيعة التي نفكِّر فيها من أجل إنتاج الأشياء هي بقصدٍ أم لا) من أن تأتي بأحكامٍ على الشيء - مؤكِّدةً أو نافيةً - ونحن لا نعلم إذا كنا نحكم على شيء أو على لا شيء. إن لمفهوم علِّيةٍ بواسطة غايات (الفن) واقعية موضوعية بكل تأكيد، ومفهوم علِّية وفقاً لآلية الطبيعة له هو أيضاً واقعية. أما مفهوم علِّية الطبيعة وفقاً لقاعدة الغايات، وأكثر من ذلك أيضاً مفهوم علِّيةٍ كائنٍ لا يمكن على الإطلاق أن يعطى لنا مثيل له في التجربة، أعني كائناً يكون الأساسَ الأصيل للطبيعة، فهذا ما يمكن التفكير فيه من دون تناقض نعم، لكنه لا يمكن أن يُستعمل لتعييناتٍ دوغمائية، وذلك لأنه لما كان من غير الممكن أن يستخرج مفهومٌ كهذا من التجربة، وكان هو من جهة أخرى غير ضروري لإمكانية التجربة، فلا يوجد إذاً شيء يستطيع أن يؤمِّن له واقعيةً موضوعية. ولكن حتى لو حدث ذلك، كيف سيكون باستطاعتي أن أحسب من بين ناتجات الطبيعة تلك الأشياء التي يساق عنها أنها بالحقيقة ناتجات فنٍ إلهي، في حين أن عجز [333] الطبيعة عن إنتاج ناتجات كهذه وفقاً لقوانينها هو بالذات الذي جعل اللجوء إلى علَّةٍ مختلفة عنها أمراً ضرورياً؟

الفقرة 75

مفهوم غائيةٍ موضوعية للطبيعة هو مبدأٌ نقدي للعقل من أجل مَلَكة الحكم المفكِّرة

وثمَّة فرق مختلفٌ كلياً بين أن أقول: إن إنتاج بعض الأشياء في الطبيعة، أو حتى إنتاج الطبيعة نفسَها في مجموعها، ليس ممكناً إلا بعلَّة تعيِّن نفسها كي تفعل من أجل غايات - وبين [أن أقول]: بحسب **تركيبٍ خاص لمَلَكات المعرفة عندي**، إنني لا

أستطيع أن أحكم على إمكان هذه الأشياء وإنتاجها إلا بالتفكير بعلَّةٍ لها تفعل بموجب مقاصد، وبالتالي بكائن منتج بالتمثيل مع علِّية عقل. ففي الحالة الأولى أريد أن أثبت شيئاً عن الموضوع وبالتالي يكون عليَّ أن أُبيِّن الواقع الموضوعي لمفهومٍ تمَّ قبوله. وفي الحالة الثانية يكون العقل وحده هو الذي يعيِّن استخدام مَلَكاتي المعرفية طبقاً لخاصيَّاتها وللشروط الجوهرية، سواء بالنسبة إلى مجالها أو إلى حدودها. ومن هنا يكون المبدأ الأول مبدأً **موضوعياً** لمَلَكة الحكم المعيِّنة، والثاني مبدأً ذاتياً فقط لمَلَكة الحكم المفكِّرة، وبالتالي أحد مسلَّماتها التي يفرضها عليها العقل. [334]

صحيح أننا لا نستطيع إطلاقاً إلَّا أن نضع في أساس الطبيعة مفهوم قصدٍ إذا أردنا أن نبحث فيها بواسطة الملاحظة المستمرَّة، حتى وإن كان ذلك في ناتجاتها المنظَّمة [العضوية]؛ ومن هنا يكون هذا المفهوم مسلَّمةً ضرورية بشكل مطلق للاستعمال التجريبي لعقلنا. وواضحٌ أننا حينما نلتقط خيطاً هادياً مثل هذا ووجدناه صالحاً لدراسة الطبيعة، سيكون واجباً علينا أن نحاول على الأقل تطبيق المسلَّمة المذكورة لمَلَكة الحكم على الطبيعة في مجموعها أيضاً، لأننا بواسطتها سوف يمكن أن نجد قوانين أخرى من قوانينها، كانت ستبقى مجهولةً بسبب محدودية امكانياتنا في النظر في داخلِ آليتها. ولكن في ما يتعلَّق بهذا الاستعمال الأخير، فإن تلك المسلَّمة لمَلَكة الحكم مفيدةٌ بلا شك، ولكنها ليست أمراً لا غنى عنه، لأنه لم تُعطَ لنا كلِّيَةُ الطبيعة بوصفها منظَّمةً (بأدق ما لهذه الكلمة من معنى كما سقناه أعلاه). وفي المقابل، بالنسبة لناتجاتها التي يجب الحكم عليها بأنها تشكَّلت بقصدٍ على هذا الشكل من دون غيره، ولكي نحصل أيضاً على معرفة بالتجربة على تكوينها الباطن، فإن تلك المسلَّمة لمَلَكة الحكم المفكِّرة هي بالفعل ضرورية، لأنه، حتى التفكير فيها، باعتبارها كائناتٍ منظَّمة، لا يكون ممكناً من دون أن نربطها بفكرة إنتاجٍ بقصد. [335]

والآن، إن مفهوم شيءٍ نتمثَّل وجوده أو شكله على أنه ممكنٌ بشرط [وجود] غاية، يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بمفهوم عَرَضيَّته (وفقاً لقوانين طبيعية). ولهذا السبب تكون أشياء الطبيعة التي نراها ممكنة كغايات فقط، أفضل برهان على عَرَضيَّة الكون، وهي تشكل بالنسبة إلى الفهم العام وللفيلسوف على حدٍ سواء، الأساس الوحيد لبرهان صالح على تبعيَّة الكون وعلى نشأته من كائن موجودٍ خارج العالم، كائن عاقلٍ من دون شك (نظراً لشكل [العالم] الغائي)، لن تجد الغائية إذاً برهاناً آخر يتوِّج وضوح أبحاثها في غير علم اللاهوت.

ولكن ما الذي تبرهن عليه الغائية الأكثر كمالاً في نهاية الأمر؟ هل تبرهن على جود كائنٍ عاقل كهذا؟ كلا! إنها تبرهن فقط على أنه تبعاً لتركيب مَلَكَة المعرفة الخاصة بنا، أي في ارتباط التجربة مع المبادئ العليا للعقل، لا يمكننا مطلقاً تكوين أي مفهوم لإمكان عالمٍ كهذا، إذا لم نفكِّر بعلةٍ عليا له **تفعل عن قصد**. إذاً نحن لا نستَطيع أن نبرهن موضوعياً على هذه القضية وهي: يوجد كائنٌ أصلي عاقل؛ وإنما نستطيع فقط أن نقررها ذاتياً [336] من أجل استعمال مَلَكتنا في الحكم وهي تفكِّر في غايات الطبيعة، التي لا يمكن أن تعمل بواسطة أي مبدإ آخر غير مبدإ علِّيةٍ قصدية لعلةٍ عليا.

أما لو كنا نريد إثبات القضية العليا دوغمائياً على أسسٍ غائية، فإننا سنقع في صعوبات لن نستطيع انتشال أنفسنا منها. لأنه سيترتَّب علينا عندئذٍ أن نضع في أساس هذه الاستنتاجات القضية القائلة: ليست الكائنات المنظَّمة في العالم ممكنةً إلا بواسطة علَّةٍ تُنْتِجُ عن قصد. ونحن، لو فعلنا ذلك، لكان علينا أن نؤكِّد بشكل محتَّم أنه، لمَّا كان باستطاعتنا أن نفحص هذه الأشياء في ارتباطها العلِّي وأن نعرف هذا الأخير في شرعيته، تحت فكرة الغايات فقط لا غير، فإننا سنكون على حقٍ إذا افترضنا ذلك

الشيء نفسه على أنه شرط ضروري لكل كائنٍ مفكِّر وعارف، وبالتالي [شرط] ملازم للشيء وليس فقط لذاتنا. غير أن تأكيداً مثل هذا التأكيد لا يمكن أن يمرَّ هكذا. وفي الواقع، كوننا لا **نلاحظ** بالفعل أن غايات الطبيعة صادرة عن قصدٍ، وإنما نلتقط **بالفكر**، في التفكير بناتجاتها، هذا المفهوم كخيطٍ هادٍ لمَلَكة الحكم، فهي، من هنا، ليست معطاةً لنا بواسطة الشيء. وإنه من المحال بالنسبة إلينا أن نبرِّر **قبلياً** أن مثل هذا المفهوم مقبولٌ في واقعه الموضوعي. فلا يبقى إذاً على الإطلاق سوى قضية تقوم على شروط ذاتية فقط، أي على [شروط] مَلَكة الحكم المفكِّرة، بالانسجام مع مَلَكاتنا المعرفية؛ ولو أردنا التعبير عن هذه [القضية] دوغمائياً على أنها صالحة موضوعياً، لجاء قولنا: يوجد إله؛ ولكن، في المقابل، بالنسبة إلينا نحن البشر لا يُسمح لنا بغير الصيغة المحدودة [القائلة]: إننا لا نستطيع أن نفكر في الغائية ونجعلها قابلة لأن تُفهم إلا بأن نضعها في أساس معرفتنا للإمكانية الباطنة لأشياء طبيعية كثيرة، ثمَّ بتمثُّلها وبتمثُّل العالم بوجه عام على أنه ناتج علَّةٍ عاقلة (الله). [337]

ولكن إذا كانت هذه القضية المؤسَّسة على مسلَّمة لا بدَّ أنها ضرورية لمَلَكة الحكم فينا، تفي بالغرض بشكل كامل عند كل استخدام ـ نظرياً كان أم عملياً ـ لعقلنا في كل قصدٍ **بشري**، فبودّي أن أعرف حينئذ ماذا سنفقد لو أننا كنا غير قادرين على البرهان على أن ذلك يصحُّ أيضاً بالنسبة إلى الكائنات العليا، أعني على أساس مبادئ موضوعية محضة (تتجاوز مع الأسف مَلَكتنا). وفي الواقع إنه لأكيد كلَّ التأكيد أننا لا نستطيع حتى أن نعرف وبدرجة أقل بكثير أن نفسِّر ـ الكائنات المنظَّمة وإمكانها الباطن وفقاً لمبادئ ميكانيكية بحتة للطبيعة؛ وهذا أمر يقيني إلى درجة أنه يسمح لنا بالقول بكل جرأة: إن مجرد تصور كهذا، بالنسبة إلينا نحن البشر، هو مشروع ينافي العقل، أو لنقل [338]

بالأحرى: علينا أن نأمل في أن يولد يوماً ما نيوتن [آخر] يُفهمنا إنتاج عود نبتةٍ فقط وفقاً لقوانين طبيعية لم يقم قصدٌ بتنظيمها؛ وفي المقابل، إننا لا نستطيع إلا أن ننفي بشكل قاطع وجود هذا الفهم لدى البشر. أما أن نحكم بأنه **لا يمكن** أن يوجد مختفياً في الطبيعة أيضاً ـ لو كان لنا أن ننفذ إلى داخل مبدإها في تحديد نوعية قوانينها الشاملة المعروفة لدينا ـ سببٌ كافٍ لإمكان [وجود] كائنات منظَّمة، من دون أن نضع قصداً في أساس إنتاجها (إذاً في آليتها البحتة)، فهذا سيكون، مرةً أخرى، حكماً مفرطاً في الاعتداد من قبلنا؛ إذ [سيكون السؤال عندئذ:] من أين لنا معرفة ذلك؟ لقد سقطت جميع الاحتمالات هنا، بما أنه علينا أن نتعامل مع أحكام العقل المحض. ـ إذاً نحن لا نستطيع أن نحكم موضوعياً ـ لا إيجاباً ولا سلباً ـ بخصوص القضية القائلة: يقع في أساس ما نطلق عليه بحقٍ اسم غايات طبيعية، كائنٌ يفعل وفق نوايا، كعلَّةٍ (وبالتالي كمبدع) للعالم؛ لكن الشيء الأكيد الوحيد هو أنه، لو كان علينا أن نحكم وفقاً لما تسمح لنا بفهمه طبيعتنا الخاصة (بحسب شروط وحدود عقلنا)، فإن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نضعه في أساس إمكانية تلك الغايات الطبيعية، لن يكون إطلاقاً سوى كائن عاقل. إنه هو وحده الذي ينسجم مع مسلَّمة مَلَكة الحكم المفكِّرة فينا وبالتالي مع أساسٍ وإن كان ذاتياً، إلا أنه ملازِم للجنس البشري بشكل لا ينفصم. [339]

الفقرة 76

ملاحظة

إن ما أذهب إليه الآن [في هذه الملاحظة]، وهو جديرٌ حقاً بأن يعرض بالتفصيل في الفلسفة الترانسندنتالية، هو هنا بمثابة استطراد فقط بهدف التوضيح (وليس برهاناً على ما يتمّ عرضه هنا).

إن العقل مَلَكة مبادئ، وفي أقصى مقتضياته يسعى إلى

اللامشروط؛ أما الفهم فهو، في المقابل، في خدمة [العقل]، ولكن تحت شرط معيَّن يجب دائماً أن يكون مُعْطىً. ومن دون مفاهيم الفهم التي يجب أن تكون معطاةً لها واقعية موضوعية، لا يستطيع العقل أن يحكم موضوعياً (تركيبياً)، وهو لا يحتوي في داخله، من حيث هو عقلٌ نظري، على أي مبادئ مكوِّنة إطلاقاً، وإنما على مبادئ منظِّمة فحسب. وسرعان ما يحدث، حينما لا يكون بوسع العقل أن يجاريه، فإن العقل يصبح فضفاضاً، ويعرض نفسه في أفكار مؤسَّسة نعم (كمبادئ منظِّمة)، لكنها ليست مفاهيم صحيحة موضوعياً؛ غير أن الفهم الذي ليس باستطاعته أن يُماشي العقل، ولكن يبقى مع ذلك ضرورياً لصحة ما يتعلَّق بالأشياء، فإنه يحصر صحة أفكار العقل هذه في إطار الذات فقط، على الرغم من أنه [يمدُّها] بوجه عام على جميع [الذوات] من هذا الجنس؛ وهذا يعني أن الفهم يحصر صحتها بشرطٍ هو أنه، بحسب الطبيعة (البشرية) لمَلَكة المعرفة فينا، أو وفقاً للمفهوم الذي نستطيع **أن نكوِّنه نحن بأنفسنا** عن مَلَكة كائنٍ [340] عاقل متناه بوجه عام، لا يمكن وليس ضرورياً أن نفكر بطريقة أخرى، سوى أن أساس مثل هذا الحكم يقع في الشيء. ونريد أن نقدم [هنا] أمثلة، هي من الأهمية ـ والصعوبة أيضاً ـ بمكان لا يسمح لنا بأن نفرضها حالاً على القارئ كقضايا تمَّ البرهان عليها، إلا أنها يمكن أن تعطيه مادة يستطيع أن يُمعن التفكير فيها وأن يستخدمها لتوضيح ما يشغلنا هنا بشكل خاص.

لا مفرَّ للفهم الإنساني من ضرورة أن يميِّز بين إمكان الأشياء وواقعها. ويقع في أساس ذلك في الذات وفي طبيعة مَلَكة المعرفة. وفي الحقيقة، لم يكن لهذا التمييز (بين الممكن والواقع) أن يوجد لو لم يكن من الضروري وجودٌ لعنصرين غير متجانسين تماماً، هما: الفهم من أجل المفاهيم، والعيان الحسِّي من أجل الموضوعات المناظرة لهذه المفاهيم. فلو كان فهمنا حقيقةً عيانياً

لما كان له سوى الواقعيّ فعلاً بمثابة أشياء. فالمفاهيم (التي تنظر فقط إلى إمكان الشيء) والعيانات الحسية (التي تعطينا شيئاً عنه، ولكن من دون أن تجعلنا نعرفه بوصفه شيئاً) سوف يختفيان عندئذ كلاهما. والحال أن كل تمييزنا بين الممكن وحسب وبين الواقع بالفعل يقوم على أساس أن الممكن يعني فقط وضع تمثُّل شيء بالنسبة إلى مفهومنا، وعلى العموم بالنسبة إلى مَلَكة التفكير، بينما الواقع يعني وضع الشيء في ذاته (خارج هذا التمثُّل). وهكذا نجد أن التمييز بين الأشياء الممكنة والأشياء الفعلية تمييز لا قيمة له إلا ذاتياً بالنسبة إلى الفهم الإنساني، لأننا نستطيع دائماً تمثُّل شيء على أنه معطى، وإن كنا لا نملك بعدُ مفهوماً عنه. ولهذا فإن هاتين القضيتين: الأشياء يمكن أن تكون ممكنة، من دون أن تكون فعلية، ولا يمكن أن نستنبط الواقع من مجرَّد الإمكان، هما [341] قضيتان صادقتان تماماً عند العقل الإنساني، من دون البرهنة على أن هذا الفارق موجود في الأشياء نفسها. وذلك لأن هذا لا يمكن أن يُستنبَط منها، وعندئذ تصدق تلك القضايا بلا شك على أشياء أيضاً بالقدر الذي تنشغل فيه مَلَكة المعرفة لدينا، باعتبارها مشروطةً حسياً، بأشياء الحواس أيضاً، إلا أنها لا تصدق على الأشياء بوجه عام؛ وهو الأمر الذي يتَّضح جلياً من خلال مطالبة العقل غير المنقطعة بالإقرار بشيء (الأساس الأصلي) على أنه موجود بضرورة غير مشروطة، ينبغي ألَّا يقع فيه من بعدُ أبداً تمييزٌ بين الإمكان والفعلية والذي ليس لفهمنا أي مفهوم عن فكرته إطلاقاً، أعني أنه لا يستطيع أن يجد سبيلاً إلى طريقةً ينبغي عليه أن يتمثله وفقاً لها. وذلك لأنه لو **فكَّر** الفهم شيئاً مثل هذا (وهو يستطيع أن يفكر فيه كما يشاء)، لكان تمَّ تمثُّله الشيء باعتباره ممكناً فقط. وإذا كان واعياً به على أنه معطى في العيان، فعندئذ يكون حقاً فعلياً، ولكن عندئذ لن يفكِّر بأية إمكانية في ما يخصه. ومن هنا يكون مفهوم كائن ضروري بشكل مطلق فكرةً للعقل لا

غنى عنها بلا شك، لكنه مفهوم إشكالي، لا يستطيع الفهم الإنساني أن يصل إليه. إنه في الواقع صالح لاستعمال مَلَكاتنا المعرفية، بحسب تركيبتها الخاصة، وبالتالي ليس للأشياء، ومن هنا [هو صالح] لكل كائن عارف: لأنني لا أستطيع أن أفترض في كل كائن عارف الفكر والعيان كشرطين مختلفين لممارسة مَلَكاته المعرفية، وبالتالي لإمكان وفعلية الأشياء. وبالنسبة إلى فهم لا يدخل فيه هذا التمييز سيكون باستطاعته أن يقول: كلُّ الأشياء التي أعرفها **هي** (موجودة)؛ وإمكانية البعض منها التي لم تكن موجودة بعدُ، أي عَرَضية هذه الأشياء حينما توجد، وبالتالي الضرورة التي يجب أن تميَّز عنها أيضاً، لا يمكن أبداً أن تدخل في تمثُّل كائن كهذا. إلا أن ما يجعل صعباً على فهمنا أن يتعامل [342] هنا مع مفاهيمه على غرار العقل، هو فقط أن ما يجعل العقلُ منه مبدأً يعود إلى الشيء، هو بالنسبة إلى الفهم ـ بما هو فهم بشري ـ شيء فضفاض (أي غير ممكن بالنسبة إلى الشروط الذاتية لمعرفته). ـ وبخصوص هذا الموضوع تصحُّ دائماً المسلَّمة القائلة: إن جميع الأشياء التي تتجاوز معرفتُها مَلَكة الفهم، يتم التفكير فيها وفقاً للشروط الذاتية التابعة بالضرورة لطبيعتنا (أي البشرية)، شروط ممارسة مَلَكاتها؛ وإذا كانت الأحكام التي أعطيت على هذا الشكل (كما لا يمكن أن تكون غير ذلك نظراً للمفاهيم الفضفاضة) لا يمكن أن تكون مبادئ مكوِّنة تعيِّن كيفية تكوين الشيء، إلا أنها تبقى مبادئ منظِّمة، متضمَّنة في استخدامها ومتأكدة منه، وهي على توافق مع المقصد الإنساني.

وهكذا، مثلما أن العقل، في الاعتبار النظري للطبيعة، لا بدَّ أن يُقرَّ بفكرة ضرورةٍ غير مشروطة لأساسه الأصلي، كذلك عليه أن يفترض بالطريقة نفسها أيضاً، في الاعتبار العملي، علِّيته الخاصة غير المشروطة (بالنسبة إلى الطبيعة)، أي الحرية، وذلك بوعيه قانونَها الأخلاقي. ولكن، بما أن ضرورة الفعل الموضوعية ـ

باعتبارها واجباً ـ تقع هنا على طرف نقيض من تلك الضرورة التي كانت ستكون لها كحَدَثٍ، لو كان أساسها يقع في الطبيعة وليس في الحرية (أي في علِّية العقل)، وبما أن الفعل الضروري إطلاقاً بالمعنى الأخلاقي يُعتبر من وجهة نظر طبيعية أنه عَرَضيٌ تماماً (وهذا يعني أن ما كان **يجب** أن يحدث بالضرورة غالباً، مع ذلك لا يحدث)، فمن الواضح أنه يتعلَّق بالتكوينة الذاتية لمَلَكتنا العملية فقط، الأمر الذي يجعل أن القوانين الأخلاقية لا يمكن تمثُّلها إلا كوصايا (وأن الأفعال التي تتوافق معها كواجبات)، وأن العقل يعبِّر عن تلك الضرورة ليس [بكلمة] **ما هو** (حَدَث) وإنما [343] [بكلمة] **ما يجب [ينبغي] أن يكون**؛ وهذا ما لم يكن ليحدث لو اعتُبِرَ العقل، في علِّيته الخاصة مستقلاً عن الحساسية (كشرط ضروري ذاتي لتطبيقه على أشياء الطبيعة) وبالتالي كعلَّة في عالم المعقول، على اتفاق تام مع القانون الأخلاقي، الذي لا يقوم فيه أي تمييز بين «ما يجب فعله» و«ما هو»، بين قانون عملي لما يمكن أن يكون بواسطتنا والقانون النظري لما أصبح واقعاً فعلاً بواسطتنا. ولكن على الرغم من أن عالماً معقولاً، يكون فيه كل شيء واقعاً بالفعل، لمجرد أنه ممكن (كشيء جيد)، لا بل الحرية نفسها، بوصفها شرطاً شكلياً له، سيكون في نظرنا مفهوماً فضفاضاً لا يصلح لأي مبدإ مكوِّن يعيِّن شيئاً وواقعه الموضوعي؛ إلا أن الحرية نفسها تخدم مع ذلك لتكوين مَلَكتنا وطبيعتنا (الحسية جزئياً) بالنسبة إلينا وإلى كل الكائنات العاقلة التي على ارتباط مع العالم الحسي ـ بقدر استطاعتنا على تمثُّله وفق تكوينة عقلنا ـ **كمبدإ منظِّم** شامل، لا يعيِّن موضوعياً تكوينة الحرية، بوصفها صورة العلية، وإنما يحوِّل قواعد الأعمال بموجب تلك الفكرة إلى وصايا لكل إنسان، وهذا ليس بأقلّ قيمةً مما لو كان حَدَثَ على هذا الشكل.

وبالطريقة نفسها نستطيع أن نسلِّم أيضاً في ما يخص الحالة

التي تهمُّنا هنا، بأننا لم نكن لنجد أي فارق بين الآلية الطبيعية وتقانة الطبيعة، أي الرباط الغائي فيها، لو لم يكن فهمنا من النوع [344] الذي يجب عليه أن ينطلق من العام إلى الخاص الذي لا تجد له مَلَكة الحكم أية غائية في ما يتعلّق بالخاص، وهي بالتالي لا تستطيع أن تصدر أحكاماً معيَّنة من دون أن يكون لها قانون عام تُدرجه تحته. ولكن بما أن الخاص، بوصفه كذلك، يحتوي على شيء عرضي بالنسبة إلى العام، في حين أن العقل يطالب مع ذلك بوحدةٍ وبتوافق مع القانون في ترابط قوانين الطبيعة الخاصة. هذا التوافق بين العرضي والقانون هو الذي يدعى غائية؛ واستنباط القوانين الخاصة من العام، في ما يتعلق بعنصرهما العرضي، أمرٌ غير ممكن **قبلياً** بواسطة تعيين مفهوم للموضوع. وهكذا يكون مفهوم غائية الطبيعة في ناتجاتها ضرورياً لمَلَكة الحكم البشرية بالنسبة إلى الطبيعة، ولكن لا علاقة له بتعيين الأشياء نفسها. إذاً هو مبدأٌ ذاتي للعقل من أجل مَلَكة الحكم، مبدأ يصلح كمنظِّم (وليس كمكوِّن) **لمَلَكة الحكم البشرية** فينا بتلك الضرورة عينها كما لو كان مبدأ موضوعياً.

الفقرة 77

في خاصية الفهم البشري التي يصبح بها مفهوم غاية طبيعية ممكناً بالنسبة إلينا

لقد عرضنا في الملاحظة [الفقرة 76] خاصيّات مَلَكة المعرفة فينا (حتى العليا) التي ننقاد بسهولة نحو إسنادها إلى الأشياء نفسها كمحمولات موضوعية؛ بيد أنها تتعلق بالأفكار التي لا [345] يمكن أن يُعطى لها في التجربة أي شيء مناسب، وهكذا تكون عندئذ مجرَّد مبادئ منظِّمة في خدمة هذه الأخيرة أثناء تعقُّبها. وهذا ما يحدث أيضاً بخصوص مفهوم غايةٍ طبيعية حين يتعلّق الأمر بعلّة محمولٍ كهذا، التي لا يمكن أن توجد في غير الفكرة؛

أما النتيجة التابعة لها (الناتج نفسه) فمعطاةٌ مع ذلك في الطبيعة، ومفهوم علِّية هذه الأخيرة، باعتبار أنه كائن يعمل وفق غايات، فيبدو وكأنه يجعل فكرة غاية طبيعية مبدأً مكوِّناً لها: وفي هذا يكون لها ما يميِّزها عن باقي الأفكار الأخرى.

وقوام هذا العنصر المميِّز هو في أن الفكرة المعنيَّة هنا ليست مبدأً عقلياً للفهم، وإنما لمَلَكة الحكم، فهي بالتالي ليست سوى تطبيق فهم بوجه عام على الموضوعات الممكنة للتجربة، وذلك هناك حيثُ لا تستطيع مَلَكة الحكم أن تكون معيِّنة، وإنما مفكِّرة فقط، إذاً حيث يمكن أن يكون الشيء معطىً في التجربة نعم، أما **الحكم** عليه وفقاً للفكرة فغير ممكن حتى ولا بطريقة **معيِّنة** (بغضّ النظر عن أنها لا يمكن أن تكون بطريقة مناسبة بشكل تام): إذاً لا يمكن إلا التفكير فيه.

هذا إذاً يعود إلى خاصية فهمنا (البشري) **نحن**، في ما يخص مَلَكة الحكم حين تفكر هذه الأخيرة بأشياء الطبيعة. وإذا كان الأمر كذلك، فعندئذ يجب أن توجد هنا في الأساس فكرة [346] فهم ممكن مختلف عن الفهم البشري (مثلما كان علينا في نقد العقل المحض أن نجعل لأفكارنا عياناً ممكناً مختلفاً، إذا كان لا بد من اعتبار أن عياننا يجب أن يكون من نوعٍ خاص، لا تصلح له الأشياء إلا بما هي ظواهر). وعندئذ باستطاعتنا أن نقول: إن بعض الناتجات الطبيعية **لا يمكن أن توجد** ـ نظراً لتكوينة فهمنا الخاصة ـ **إلّا إذا تمَّ اعتبارها من قِبَلنا**، من ناحية إمكانيتها، على أنها أُنتجت بقصدٍ وكغاية؛ لكننا لا نزعم بقولنا هذا إن ثمة بالفعل علَّةً خاصة تحظى بتمثُّلِ غايةٍ كأساس لتعيينها، وبالتالي من دون أن ننفي أن فهماً مختلفاً عن الفهم البشري (أعلى منه) باستطاعته أن يجد أساس إمكانية مثل هذه الناتجات في آلية الطبيعة أيضاً، أي في رباط علِّيٍ لا يُقرُّ له فهمٌ كعلةٍ وحيدة ممكنة.

والمهمُّ في الأمر هنا، هو إذاً علاقة فهمنا **نحن** بمَلَكة

الحكم، أي إننا نبحث بالفعل عن مصادفةٍ معيَّنة لتكوينة فهمنا لكي نَلْحظها كخاصيةٍ له تُميِّزه عمَّا تبقى من إمكانات أخرى.

إن هذه المصادفة توجد بشكل طبيعي **في الخاص** الذي يجب على مَلَكة الحكم أن تضعه تحت **عامٍّ** مفاهيم الفهم؛ [347] وحقيقة الأمر أن الخاص لا يتعيَّن بعامٍّ فهمنا (البشري) **نحن**؛ وأنه من باب المصادفة أن تستطيع أشياء كثيرة أن تَمْثُل أمام إحساسنا بطرق عدة، حتى ولو كانت تلتقي في صفة مشتركة. إن فهمنا هو مَلَكة المفاهيم، أي إنه فهم استدلالي، من الواضح بالنسبة إليه أن الخاص الذي يمكن أن يُعطى له من الطبيعة ـ أياً كان نوعه ومهما كان تنوّعه ـ لا بد أن يكون مصادفاً وأن يُدخَل تحت مفاهيمه. ولكن بما أن العيان يشكِّل هو أيضاً جزءاً من المعرفة، وبما أن مَلَكة **تلقائية كاملة للعيان** ستكون مَلَكةً معرفية مختلفة عن الحساسية ومستقلةً عنها استقلالاً كلياً، تكون إذاً فهماً بالمعنى الأعم للكلمة، فمن هنا باستطاعتنا أن نفكر أيضاً بفهم **حدسي** (سلباً، أي فقط كغير استدلالي) لا ينطلق من العامّ إلى الخاص وبعد ذلك إلى الفردي (بواسطة مفاهيم) والذي لا يعثر بالنسبة إليه على تلك المصادفة التي في توافق الطبيعة ـ في ناتجاتها وفق قوانين خاصة ـ مع الفهم، مصادفة تجعل من الصعب على فهمنا أن يُعيد الكثرة إلى وحدة المعرفة. وهذه مهمَّةٌ لا يستطيع فهمنا أن يُنجزها إلا عبر توافقٍ بين الصفات المميِّزة للطبيعة ومَلَكة المفاهيم فينا، توافقٌ يتم دائماً مصادفةً، وليس الفهم العياني بحاجة إليه.

[348] إن لِفهمنا، إذاً، هذه الخاصية بالنسبة إلى مَلَكة الحكم، وهي أنه في المعرفة الخاصة به لا يعيَّن الخاص بالعامّ، وبالتالي لا يمكن أن يُسْتَنْبَطَ منه وحده؛ ولكن في الوقت نفسه يجب على هذا الخاص في كثرة الطبيعة أن يتوافق مع العام (بواسطة مفاهيم وقوانين) كي نستطيع إدراجه [تحت العام]: إنه توافق لا يمكن أن

يكون ـ في مثل هذه الظروف ـ إلا مصادفاً جداً ومن دون مبدإ معيَّن لملكة الحكم.

ولكن لكي يكون باستطاعتنا في الوقت نفسه أن نفكر على الأقل في إمكان مثل هذا التوافق بين أشياء الطبيعة ومَلَكَة الحكم (توافق نتمثَّله على أنه مصادف، وبالتالي ممكن فقط بواسطة غاية متجهة نحوه)، يجب أن نفكر، بالتزامن معه، بفهم آخر نستطيع بالنسبة إليه (وفي الحقيقة قبل أية غاية منسوبة إليه) أن نتمثل ذلك التوافق بين القوانين الطبيعية ومَلَكة الحكم فينا، الذي لا يمكن التفكير فيه إلا بواسطة الغايات، على أنه **ضروري**.

لفهمنا إذاً خاصيةٌ، وهي أنه عليه أن ينطلق في معرفته ـ مثلاً لعلِّية ناتجٍ ـ من **التحليليّ ـ العام** (من مفاهيم) إلى الخاص (العيان التجريبيِّ المعطى)؛ فهو بهذا لا يعيِّن شيئاً بالنسبة إلى كثرة [349] الثاني، بل عليه أن يتوقَّع هذا التعيين لمَلَكة الحكم من إدراج العيان التجريبي (إذا كان الموضوع ناتجاً طبيعياً) تحت المفهوم. أما نحن، فباستطاعتنا أن نفكِّر أيضاً بفهم، يستطيع ـ كونَه ليس استدلالياً مثل فهمنا وإنما عياني ـ أن ينطلق من **العامِّ ـ التركيبي** (من عيان كلٍ بما هو كلٌ) إلى الخاص، أي من الكلِّ إلى الأجزاء؛ إذاً فهمٌ مثل هذا، مع تمثُّله للكل، لا يحتوي في ذاته على **تصادف** ربط الأجزاء، بحيث يصبح شكلٌ معيَّن للكل شيئاً ممكناً، يحتاج إليه فهمنا، وهو الذي عليه أن ينطلق من الأجزاء كأُسس مفكَّرة بوجه عام، نحو أشكال ممكنة مختلفة قابلة لأن تُدرج تحتها كنتائج. وبحسب بُنية فهمنا فإننا نستطيع في المقابل، أن نعتبر أن كلاً واقعياً للطبيعة ليس سوى نتيجة لتضافر القوى المحركة للأجزاء. فإذا لم نرد بالتالي أن نتمثل إمكان الكل بدءاً من الأجزاء، كما يتناسب ذلك مع فهمنا الاستدلالي، وإنما نتمثل بحسب مقياس [فهمنا] الحدسي (الأصلي)، إمكانية الأجزاء (بالنسبة إلى بنيتها وترابطها) متعلِّقةً بالكل، فعندئذٍ، وبحسب [350]

خاصة فهمنا نفسها، لا يمكن أن يحدث هذا بطريقة أن الكلَّ يحتوي على أساس إمكانية ترابط الأجزاء (الأمر الذي سيكون متناقضاً وفقاً للطريقة الاستدلالية في المعرفة)، وإنما بطريقة أن يحتوي **تمثُّلُ** كلٍّ على أساس إمكانية شكله فقط وعلى ترابط الأجزاء العائدة إليه. ولكن، بما أن الكل سيكون في هذه الحالة نتيجةً (**ناتجاً**)، يُعتبر **تمثُّلها علّة** إمكانها، ومن ناحية أخرى بما أن ناتج علَّةٍ، يكون أساسُ تعيينه تمثُّلَ نتيجته لا غير يسمَّى غاية، فإنه ينتج عن ذلك أننا لو تمثَّلنا أن تكون ناتجات الطبيعة ممكنةً وفق نوع من العلِّية المختلفة عن تلك التي للقوانين الطبيعية، فما ذلك إلا نتيجة لبنية فهمنا الخاصة، أي وفق الغايات والعلل الغائية فحسب، وأن هذا المبدأ لا يُعنى بإمكان مثل هذه الأشياء في ذاتها (كونها تعتبر كظواهر) باعتبارها نتجت على هذا الشكل، بل بإمكان الحكم عليها فقط، وهو الأمر المتاح لفهمنا. وهكذا نكون قد فهمنا في الحين ذاته لماذا نحن، في علم الطبيعة، لم نعد نرضى بشرح لناتجات الطبيعة بواسطة العلِّية وفق غايات. وهذا لأننا نطالب هناك بأن يتمَّ الحكم على الإنتاج الطبيعي بطريقة تتناسب مع مَلَكة الحكم فينا لا غير، أي مع مَلَكة الحكم المفكِّرة، وليس بالنسبة إلى الأشياء نفسها من جانب مَلَكة الحكم المعيِّنة. وفي الواقع لا ضرورة هنا اطلاقاً لأن نبرهن على أن **عقلاً أصيلاً** (intellectus archetypus) كهذا ممكن، وإنما قد انقَدْنا فقط إلى فكرته - وهي أيضاً لا تحتوي على تناقض - بالمواجهة [351] مع فهمنا الاستدلالي الذي بحاجة إلى صُوَر (intellectus ectypus) وإلى مصادفة مثل هذه البنية.

وإذا نظرنا إلى كليةٍ للمادة، وفق صورتها، على أنها ناتج الأجزاء وإلى قدرتها وقابليتها على الترابط من ذاتها (وفكرنا أيضاً بمواد أخرى يمكن أن تضاف الواحدة منها إلى الأخرى) فإننا نكون نتمثَّل طريقة ميكانيكية لإنتاجها. ولكن بهذه الطريقة لن

نحصل على أي مفهوم كليةٍ كغاية، تفترض إمكانيته الباطنة بشكل قاطع على فكرة كلٍّ تتعلّق بها بنية الأجزاء نفسها، وطريقة إنتاجها للأجزاء، كما لو أنه كان علينا أن نتمثّل جسماً منظماً. إلا أنه لا ينتج عن ذلك، كما بيَّنَّا للتوّ، أن إنتاجاً ميكانيكياً لجسمٍ كهذا، هو أمر مستحيل؛ وفي الحقيقة، لو قلنا ذلك، لَكنا كمنْ يقول: يستحيل (أي إنه متناقض) **على كل فهم** أن يتمثّل وحدةً مثل هذه في ترابط الكثير من دون أن تكون فكرته في الحين ذاته، العلّة المنتجة، أي من دون إنتاج بقصد. غير أن هذا سوف يَنْتُج بالفعل لو كان يحقُّ لنا أن نعتبر أن الكائنات المادية هي أشياء في ذاتها. لأن الوحدة التي تشكل عندئذ أساس إمكانية التشكيلات الطبيعية، [352] لن تكون إلا وحدة المكان، الذي هو مع ذلك ليس الأساس الواقعي للناتجات، وإنما شرطها الصوري فقط؛ وعلى الرغم من أن له بعض الشَّبه بالأساس الواقعي الذي نبحث عنه، من حيث لا يمكن أن يكون أي جزء فيه معيَّناً إلا بالنسبة إلى الكل (الذي يقع تمثله إذاً في أساس إمكانية الأجزاء. ولكن بما أننا نستطيع الآن على الأقلّ أن ننظر إلى العالم المادي على أنه مجرد ظاهرة، ونستطيع أن نفكّر بشيء أساساً له شبيهٍ بشيء في ذاته (من دون أن يكون ظاهرةً)، وإنما من دون أن يكون لهذا [الشيء] عيان عقلي في مقابله (حتى ولو أنه عيان غير عياننا نحن)، فعندئذ سوف يكون أساسٌ حقيقي فوق حسي - على الرغم من أننا لا نعرفه - للطبيعة التي نحن أنفسنا جزء منها. [هذه الطبيعة] التي كنا ننظر أيضاً إلى ما هو ضروري فيها كموضوع للحواس وفقاً لقوانين ميكانيكية، أما بالنسبة إلى توافق القوانين الخاصة مع الأشكال التابعة لها، التي علينا أن نحكم عليها بأنها عَرَضية بحسب تلك [الميكانيكية] وإلى اتحادها، فعلينا أن ننظر إليها في الحين ذاته فيها (لا بل إلى الطبيعة كلها كمنظومة) على أنها موضوع للعقل بحسب قوانين غائية، وأن نحكم على الطبيعة بحسب نوعين من

المبادئ، من دون أن تلقي طريقة التفسير الغائية بتلك الميكانيكية إلى الخارج، كما لو كانت الواحدة تناقض الأخرى.

ومن هنا نستطيع أن نفهم أيضاً كيف أن ما كان يَسْهُل علينا [353] من دون شك افتراضُه، ولكن يصعب تأكيده والبرهان عليه بيقين، وهو أن مبدأ اشتقاقٍ ميكانيكي لناتجات الطبيعة الغائية يمكن أن يثبت إلى جانب [المبدإ] الغائي، لكنه لا يستطيع أن يجعله نافلاً. وهذا يعني أنه من الممكن بلا شك أن نحاول في شيء لا نستطيع إلا أن نحكم بأنه غاية طبيعية (كائن منظَّم) جميع القوانين المعروفة وتلك التي يبقى عليها أن تُكتشف عن الإنتاج الآلي، والتي نأمل بحق أيضاً أن نحصل حولها على تقدم، ولكن من دون أن نعفي أنفسنا أبداً من اللجوء ـ من أجل إمكانية ناتج مثل هذا ـ إلى أساسٍ منتج مختلفٍ تماماً عن هذا، أعني إلى مبدإ العلِّية بغايات، ولا أمل إطلاقاً لأي عقل بشري (ولا لأي عقل محدود، يمكن أن يكون شبيهاً بعقلنا من ناحية النوعية، ولكن قد يدوّن متفوقاً عليه بكثير من ناحية الدرجة) بأن يفهم إنتاج حتى ولو عشبة صغيرة انطلاقاً من عللٍ آلية بحتة. وفي الواقع، حتى لو كان الارتباط الغائي بين العلل والنتائج لا غنى عنه اطلاقاً بالنسبة إلى مَلَكة الحكم من أجل إمكانية شيء كهذا، حتى ولو كان ذلك من أجل دراسته بمساعدة خط التجربة الهادي؛ وحتى ولو لم يكن بالإمكان، بالنسبة إلى الأشياء الخارجية، تلك الظواهر، أن يوجد بالفعل أساسٌ كافٍ على علاقةٍ بغايات، على الرغم من أنه موجود أيضاً في الطبيعة، فإنه لا بد من البحث عنه فقط في أساسها هي نفسها غير الحسي، الذي ينقطع عنا كل نظر ممكن فيه بشكل [354] مطلق. وهكذا فإنه من المستحيل بالنسبة إلينا أن نحصل من الطبيعة نفسها على أسسٍ لتفسير الرُّبط الغائية، وإنه من الضروري بالنسبة إلى بنية المَلَكات المعرفية البشرية، البحث عن أساسها الأعلى في فهمٍ أصلي كعلّةٍ للعالم.

الفقرة 78

حول الوحدة بين مبدإ الآلية العامة للمادة ومبدإ الغائية في تقانة الطبيعة

من الأهمية بمكان، بالنسبة إلى العقل، ألَّا يُسقَط من الحسبان وألَّا يوضع جانباً [دور] آلية الطبيعة في تفسير إنتاجاتها، لأنه من دون هذه الآلية لا يمكن الحصول على أي وضوح حول طبيعة الأشياء. فحتى لو أُقرَّ لنا حالاً بأن مهندساً أسمى قد خلق أشكال الطبيعة مباشرةً، هكذا كما هي موجودة منذ القدم، أو أنه سبق وحدَّد لتلك التي تتشكل باستمرار أن تتبع في سيرها دائماً النموذج نفسه، فإن ذلك لن يزيد من معرفتنا شيئاً، لأننا لا نعرف بالفعل طريقة عمل ذلك الكائن ولا أفكاره التي يجب أن تحتوي على مبادئ إمكان الكائنات الطبيعية، ولا نستطيع تفسير كيف أن الطبيعة تنطلق منه، أي من الأعلى إلى الأسفل (قبلياً). أما لو أردنا، انطلاقاً من أشكال موضوعات التجربة، إذاً من الأسفل إلى الأعلى (**بعدياً**)، وظناً منّا بأننا سنجد فيها غائية ولجأنا لنفسِّرها [355] إلى علّة فاعلة وفق غايات، فعندئذٍ سوف نعطي تفسيراً بطريقة تحصيل الحاصل تماماً ونخدع العقل بكلمات، كي لا نقول في ما بعد، حينما نضيع نحن، مع هذه الطريقة في التفسير، في [الكلام] الفضفاض، حيث لا تعود المعرفة الطبيعية قادرةً على اللحاق بنا، وينساق العقل وراء تصورات من نوع الهذيان الشعري، هو الذي من أسمى واجباته، وفقاً لتعيينه، أن يمنع وقوع ذلك.

ومن جهة أخرى، إنها لَمُسلَّمة ضرورية للعقل أيضاً ألَّا يلقي بمبدإ الغايات في الطبيعية جانباً، لأنه ـ حتى ولو لم يكن ليقرِّب طريقة نشأتها بالذات إلى فهمنا أكثر فأكثر ـ إلا أنه يبقى رغم ذلك

مبدأ مرشداً للبحث في قوانين الطبيعة الخاصة؛ ومع الافتراض بأننا لا نريد أي استعمال له في تفسير الطبيعة نفسها، وإنما نذهب دوماً قُدُماً في تسمية تلك الناتجات بأنها غايات طبيعية لا غير، على الرغم من أنها تقدِّم ظاهرياً وحدةً غائيةً ذات قصد، أي إننا لا نبحث وراء الطبيعة عن أساس إمكانيتها. ولكن بما أنه يجب في نهاية الأمر أن نصل إلى السؤال عن هذه الأخيرة، لا بدَّ من أن نفكر لها بنوعٍ خاص من العلِّية، لا يوجد في الطبيعة، مثلما أن ميكانيكا العلَل الطبيعية لها علَّتها في ما يتعلَّق بقدرتها على [356] تقبّل عدد أكبر ومختلف أيضاً من الأشكال، وهذا ما يمكن أن تفعله الطبيعة وفق تلك الميكانيكا، فعندئذ تضاف إليها أيضاً عفوية علَّةٍ (لا يمكن أن تكون مادة)، لا يمكن من دونها أن يُعطى أي أساسٍ لتلك الأشكال. وصحيح أن العقل، قبل أن يُقدم على هذه، يجب أن يسلك بحذرٍ، وألّا يحاول تفسير كل تقانة للطبيعة على أنها غائية، أي كل عملية من عملياته المنتجة التي تظهر فيها غائية الشكل لإدراكنا البحت (كما هي الحال في الأجسام النظامية)، وإنما نمضي في اعتبارها ممكنة بطريقة ميكانيكية بحتة؛ أما أن يُراد بهذا الخصوص إقصاء مبدإ الغائية والاستمرار في ملاحقة الآلية البحتة، حتى حينما يظهر بشكل لا يُبقي مجالاً للشك وجودُ علاقةٍ بنوعٍ آخر من العلِّية للبحث العقلي عن إمكانية الأشكال الطبيعية في عِلَلها؛ فإن فعلاً كهذا لا بد أنه يجعل العقل واهماً وشارداً بين قوى طبيعية مختلَقة لا يمكن إطلاقاً أن يدركها فكر، بالقدر عينه من الهذيان الذي يوقعه فيه نوعٌ من التفسير الغائي البحت، الذي لا يأخذ في الحسبان أبداً الآلية الطبيعية.

ثمَّ نحن لا نستطيع أن نربط في شيء واحد بعينه، مبدأي التفسير (الاستنباط) هذين، الواحد بالآخر، أي أن نوحِّد بينهما كمبدأين دوغمائيين ومكوِّنين لمعرفة الطبيعة من أجل مَلَكة الحكم [357] المعيِّنة. فلو كان علي أن أعتبر مثلاً، أن دودةً هي ناتج آلية المادة

لا غير (آلية التشكيل الجديد الذي يحصل من ذاته حينما تتحرَّر عناصرها بفعل التعفُّن) فعندئذ لن أستطيع بالفعل أن اشتقَّ ذلك الناتج نفسه من تلك المادة عينها وكأنني أشتقه من علَّة غائية تعمل وفق غايات. وبالعكس أيضاً، لو اعتبرت ذلك الناتج عينه كغاية طبيعية، فلن أستطيع الاعتماد على طريقة إنتاج آلي لنشأته معتبراً هذه الطريقة كمبدإ مكوِّنٍ لكي أحكم على الناتج في إمكانيته، وهكذا أوحِّد بين المبدأين. ففي حقيقة الأمر أن طريقة تفسير تنفي الأخرى، حتى ولو افترضنا أن الأساسين لإمكانية مبدإ كهذا يقومان موضوعياً على مبدإ واحد وإننا نحن الذين لا نعيره أي اهتمام. فالمبدأ الذي يجب أن يجعل التوحيد بينهما ممكناً في الحكم على الطبيعة بموجبهما لا بد من أن يوضع خارج كليهما (وبالتالي خارج التمثُّل التجريبي الممكن للطبيعة أيضاً)، ولكن الذي يحتوي على أساس الطبيعة نفسها، أي في ما هو فوق الحسي، وأن توضَع كل من طريقتي التفسير على علاقة به. ولكن بما أننا لا نستطيع فعلاً أن نحصل إلا على مفهوم غير معيَّن لأساسٍ يُمكِّننا من الحكم على الطبيعة وفقاً لقوانين تَجريبية، إلا أننا معَ ذلك لا نستطيع أن نعيِّنه بعدئذ بأي محمول، فمن هنا نستنتج أن توحيد المبدأين لا يمكن أن يقوم على أساس تفسير (Explikation) إمكانية ناتج وفقاً لقوانين معطاة لمَلَكة الحكم [358] **المعيِّنة**، وإنما على أساس **عرضها** (Exposition) فقط بواسطة مَلَكة الحكم المفكِّرة. ـ ذاك أن التفسير يعني: الاستنباط من مبدإ، لا بد أن يكون قابلاً لأن يُعرف ويُذكر بوضوح. والآن، لا شك في أن مبدأ آلية الطبيعة ومبدأ علِّيتها وفق مبادئ في ناتج طبيعي واحد بعينه يجب أن يتمكَّنا من الارتباط ببعضهما في مبدإ أعلى واحد، فيه منبع نشأتهما المشترك، وإلا لن يكون باستطاعتهما أن يقوما الواحد إلى جانب الآخر في النظر إلى الطبيعة. ولكن إذا كان هذا المبدأ الموضوعي ـ المشترك، الذي يبرِّر أيضاً مجموعة المسلَّمات

المتعلِّقة به من أجل دراسة الطبيعة، مبدأً من النوع الذي يمكن أن يشار إليه وإنما يبقى دوماً غير معروف بشكل معيَّن وغير قابلٍ لأن يُعطى بوضوح فيُستعمل حين تَرِدُ حالات لاستعماله، فإننا بالتالي لن نستطيع أن نستخرج من مبدإ كهذا أيَّ تفسير، أي استنباطاً واضحاً ومعيَّناً لإمكان ناتج طبيعي ممكن وفقاً لذينك المبدأين غير المتجانسين. والحال أن المبدأ المشترك الآلي من جهة، ومبدأ الاستنباط الغائي من جهة أخرى، أي **فوق الحسي**، هو الذي علينا أن نضعه في أساس الطبيعة بما هي ظاهرة. غير أننا لا نستطيع أن نكوِّن عنه ـ بقصد نظري ـ أي مفهوم معيَّن إيجابياً. أعني أننا لن نستطيع إذاً أن نفسِّر بأي سبيلٍ كان، كيف أن الطبيعة [359] (وفقاً لقوانينها الخاصة) تشكِّل بالنسبة إلينا بموجبه كمبدإ، منظومةً نستطيع أن نعرف أنها ممكنة وفق مبدإ التكوين بالعلل الطبيعية أو وفق مبدإ التكوين بالعلل الغائية؛ لكننا نستطيع، والحالة هذه، حينما نقف أمام أشياء الطبيعة التي لا يمكننا التفكير فيها، أي في إمكانها، وفق مبدإ الآلية (الذي يزعم دوماً أنه يصلح لكائن طبيعي)، من دون أن نؤسس ذلك على مبادئ غائية، عندئذ نستطيع أن نفترض أنه يصحُّ بكل تأكيد البحث في القوانين الطبيعية وفق كليهما (بعد أن أضحت إمكانية ناتجها قابلةً لأن تعرف من قِبَل فهمنا، انطلاقاً من هذا المبدإ أو ذاك)، من دون أن نعير أي اهتمام للتنافر الظاهر الذي يبدو بين مبادئ الحكم نفسه: والسبب في ذلك هو أن على الأقل إمكانية أن يتَّحدا موضوعياً أيضاً في مبدإ واحد (من حيث إنهما يتعلَّقان بمظاهر تفترض أساساً فوق حسي) قد أضحت مؤمَّنة.

إذاً، حتى ولو حَدَث أن وَقَعت آلية الطبيعة أو تقانتها الغائية (المتعمَّدة)، بالنسبة إلى الناتج الواحد وإمكانيته، تحت مبدإ مشترك أعلى للطبيعة بموجب قوانين خاصة، يبقى أنه كونَ هذا المبدإ مبدأً **ترانسندنتالياً**، بسبب محدودية فهمنا، لن نستطيع توحيد

المبدأين **في تفسير** التكوين الطبيعي نفسه، ولا حينما تكون الإمكانية الداخلية لهذا الناتج **قابلةً لأن تفهم** بواسطة علّةٍ وفق غايات فقط (من هذا النوع هي المواد العضوية). نبقى إذاً مع مبدإ [360] الغائية المذكور أعلاه: بالنظر إلى تكوين الفهم البشري، لا يمكن أن يُقبل ـ بالنسبة إلى إمكانية كائناتٍ عضوية ـ بعلّةٍ غير العلّة الفاعلة بقصد، وأن مجرَّد آلية الطبيعة لا يمكن أن تكون كافية بالفعل لتفسير ناتجاتها هذه، إلا حينما يراد أن يقرَّر بمثل هذا المبدإ ما يعود إلى الإمكانية نفسها لهذه الأشياء.

وفي الواقع، بما أن مبدأً كهذا ليس سوى مسلَّمة لمَلَكة الحكم المفكِّرة، وليس لتلك المعيِّنة، ولذلك هي صالحة لنا ذاتياً فقط، وليس موضوعياً للإمكانية نفسها لهذا النوع من الأشياء (حيث يمكن أن يرتبط كلا النوعين من التكوين في أساس واحد بعينه)؛ ثمَّ بما أن التكوين الغائي المذكور آنفاً، إذا لم ينضمَّ إليه مفهوم آلية الطبيعة حيث يمكن أن توجد في الوقت نفسه، لن نستطيع بالفعل أن نحكم عليه بأنه ناتج الطبيعة، وهكذا فإن المسلَّمة المذكورة أعلاه تحتوي في الوقت نفسه على ضرورة توحيد المبدأين في الحكم على الأشياء كغايات طبيعية، ولكن ليس لكي توضع مسلَّمة مكان أخرى، لا في الكل ولا في بعض الأجزاء. وفي الواقع لا يمكن أن نفترض أي آلية مكان ذاك الذي (على الأقل في ما يخصنا نحن) يمكن أن يفكَّر بأنه ممكن وفقاً [361] لقصدٍ فقط، ولا لصدفةٍ هي بحاجة إلى غاية كأساس لتعيينها، بدلاً مما عُرف أنه ضروري في أساس الآلية: ولكن من الممكن فقط أن تُخْضَع مسلَّمة (الآلية) إلى الأخرى (التقانة القصدية)، الأمر الذي قد يحدث وفق مبدإ غائية الطبيعة الترانسندنتالي.

وبالفعل، حيث يُفكَّر بغايات كأسس لإمكانية بعض الأشياء، لا بد من أن تُقبَل أيضاً بعض الوسائل التي لا يحتاج قانون إنتاج أفعالها **بحد ذاته** إلى ما يُفترض كغاية؛ ومن هنا قد يكون آلياً،

لكنه قد يكون أيضاً علّةً خاضعة لتأثيراتٍ قصدية. وهذا هو السبب الذي يُتيح لنا، حتى في ناتجات الطبيعة العضوية نفسها، وأكثر من ذلك حينما تدفعنا كمِّيتها اللامتناهية بعدئذ إلى القبول بالقصدية في ربط العلل الطبيعية بموجب قوانين خاصة أيضاً (على الأقل بواسطة فرضية شرعية) **كمبدإ عام** لمَلَكة الحكم المفكِّرة للطبيعة كلها (للعالم)، [يُتيح لنا] التفكير بربط كبير، لا بل عام، بين القوانين الآلية وتلك الغائية في ما تنتجه الطبيعة، من دون أن نخلط بين مبادئ الحكم عليها وأن نضع الواحد مكان الآخر؛ لأن المادة في حكمٍ غائي، حتى وإن لم تكن الصورةُ التي تأخذها غير قابلة لأنَّ يُحكم عليها بأنها ممكنة ما لم يكن بحسب قصدٍ، يمكن مع ذلك ـ بحسب طبيعتها ووفقاً للقوانين الآلية ـ أن [362] تكون خاضعةً أيضاً كوسيلة لتلك الغاية التي تمَّ تمثُّلها: ولكن، بما أن أساس إمكانية هذا التوافق يقع في ما ليس هذا الشيء ولا ذاك (ليس آلياً ولا ربطاً غائياً) وإنما هو قوام الطبيعة فوق الحسي، الذي لا نعرف عنه شيئاً، وبالتالي لا يتم، بالنسبة إلى عقلنا البشري أي خلط بين طريقتي تمثُّل إمكانية مثل هذه الأشياء، وإنما لا يكون بوسعنا الحكم عليهما إلا بأنهما مؤسسان في عقلٍ أسمى، وفق الربط بين العلل الغائية، من دون أن يُنتقَص شيءٌ من طريقة التفسير الغائي.

ولكن، بما أن القَدْر الذي تفعله آلية الطبيعة بصفتها وسيلة لِكل قصدٍ غائي في الطبيعة نفسها، هو أمر غير معيَّن على الإطلاق، وسوف يبقى دائماً غير قابلٍ للتعيين بالنسبة إلى عقلنا، وبما أننا نستطيع أن نفترض، بسبب المبدإ العقلي المذكور سابقاً حول إمكانية طبيعةٍ بوجه عام، أنها ممكنة تماماً وفقاً لقانونين مختلفين يتفقان بصورة عامة (قوانين طبيعية وقوانين العلل الغائية)، حتى ولو أننا لا نستطيع نحن بالفعل أن نميِّز الطريقة التي يحدث فيها ذلك، لا بل إننا لا نعرف حتى إلى أين ستصل بنا طريقة

التفسير الآلي الممكنة بالنسبة إلينا، ولكن ثمة شيء أكيد: مهما كان المدى الذي باستطاعتنا أن نسير عليه في هذه الطريقة من التفسير، فإنه سوف يبقى غير كافٍ بالنسبة إلى بعض الأشياء حينما نصل إلى معرفتها كغايات طبيعية، وبالتالي لن يكون باستطاعتنا ـ [363] نظراً لتكوين عقلنا نحن ـ إلا أن نخضع تلك الأسس بأكملها إلى مبدإ غائي.

وعلى هذا الأساس يقوم حقُّنا، ونظراً للأهمية البالغة التي لدراسة الطبيعة وفقاً لمبدإ الآلية، بالنسبة إلى استعمال عقلنا النظري، و[يؤسَّس] أيضاً النداء بأن تفسَّر آلياً سائر ناتجات الطبيعة ووقائعها، حتى تلك الأكثر غائيةً، بقدر ما استطاع عقلنا إلى ذلك سبيلاً (وهو ما لا نستطيع رسم حدوده ضمن دراسة من النوع الذي نحن بصدده)، ولكن من دون أن يغيب عن أعيننا دوماً أننا لا نستطيع رغم ذلك في نهاية الأمر ـ وفقاً لتكوينة عقلنا الجوهرية وبغضِّ النظر عن تلك العلل الآلية ـ إلا أن نُخضع للعلِّية بموجب غايات تلك (الناتجات ووقائع الطبيعة) التي لا نستطيع حتى إخضاعها لدراسة العقل إلا تحت مفهوم الغاية.



[364]

ملحق

علم مناهج مَلَكة الحكم الغائية

الفقرة 79

هل يجب أن تعالج الغائية كجزء من علم الطبيعة

لا بد أن يكون لكل علم موقعه المحدد في موسوعة العلوم. فإذا كان علماً فلسفياً، وَجَبَ أن يعطى فيها موقعاً في الجزء النظري أو العملي، وإذا كان مكانه في الأول، فإما أن يُحال إلى علم الطبيعة وذلك حين يقع الموضوع الذي يعالجه في ما يمكن أن يكون موضوع التجربة (إذاً علم الأجسام، علم النفس وعلم الكون العام)، أو في العلم حول الله (حول العلّة الأصلية للكون بما هي جوهر كل موضوعات التجربة).

وهنا يُطرح السؤال: أين الموقع اللائق بالغائية؟ هل هي جزء من علم الطبيعة (بالمعنى الدقيق الذي يسمَّى به)، أم من علم اللاهوت؟ ولا بد إلا أن يكون جزءاً من أحد الاثنين، لأنه لا يمكن بأي شكل أن يوجد علمٌ لمرحلة الانتقال من الواحد إلى الآخر، وهي لا تتعدى كونها مفصلاً أو ترتيباً للمنظومة ولا مكان لها في داخلها.

[365] أما أنها ليست جزءاً من علم اللاهوت ـ حتى ولو كان أهمَّ ما يمكن أن تُستخدَم من أجله يقع فيه ـ فهذا واضحٌ بذاته، حيث إنها جعلت من المنتوجات الطبيعية وعلّتها موضوعاً لها. ثمَّ، ومع أنها تدُل على أن هذه العلّة تقع خارج وفوق الطبيعة (مبدع إلهي)، إلا أنها لا تفعل ذلك خدمةً لمَلَكة الحكم المعيِّنة وإنما المفكِّرة فقط، عند النظر في الطبيعة (كي ترشد الحكم في الأشياء في العالم بفكرة كهذه، تكون بمثابة مبدإ منظِّم يتناسب مع الفهم البشري).

وهكذا يبدو أيضاً أنها ليست جزءاً من علم الطبيعة، الذي هو بحاجة إلى مبادئ معيِّنة، وليس فقط مفكِّرة، كي يمدَّنا بعلل موضوعية في ما يتعلق بالأحداث الطبيعية. وفي الحقيقة إن نظرية الطبيعة أو الشرح الآلي لظواهرها بالعلل الفاعلة لا تُكسِبُ شيئاً حينما يُنظر إليها من باب علاقة الغايات ببعضها البعض. كذلك أيضاً عرض غايات الطبيعة في منتوجاتها وكأنها تشكِّل منظومة وفق مفاهيم غائية، هو بالمعنى الدقيق وصف للطبيعة يتم باتباع [366] خيطٍ هاد خاص، ينجز العقل فيه من دون شك عملاً غائياً رائعاً، مفيداً وعملياً من نواحٍ عدَّة، إلا أنه لا يقدِّم أبداً أي توضيح عن إنتاج هذه الصور وإمكانيتها، علماً بأن هذا هو بالذات موضوع علم الطبيعة النظري الخاص به.

إذاً ليست الغائية كعلم جزءاً من مذهب ـ أياً كان هذا المذهب ـ بل هي جزء من النقْد فقط، ونقد مَلَكة معرفةٍ خاصة، هي مَلَكة الحكم. إلا أنها، باعتبار ما لها من مبادئ **قبلية**، تستطيع، بل يجب عليها أن تُعلن عن المنهج الواجب اتباعه بخصوص الحكم في الطبيعة وفق مبدإ الغايات النهائية. وعلى هذا الأساس يكون لعلم منهجها تأثير، على الأقل سلبي، على الأسلوب في علم الطبيعة النظري وعلى العلاقة التي يمكن أن تقوم في الميتافيزيقا بينه وبين اللاهوت كتمهيد له.

الفقرة 80

حول ضرورة إخضاع مبدإ الآلية لمبدإ الغائية في تفسير شيء كغاية للطبيعة

إن **حقّ السعي** وراء طريقة تفسير آلي لكل ناتجات الطبيعة هو بحدٍّ ذاته غير محدود أبداً؛ أما **القدرة على النجاح** بهذه الطريقة وحدها، فهي ـ بحسب تكوينة فهمنا حينما يكون متجهاً نحو أشياء كغايات للطبيعة ـ ليست فقط محدودة جداً، بل خاضعة [367] أيضاً لقيود بشكل واضح: وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نصل بواسطة العملية الأولى وحدها إلى تفسير تلك الناتجات، بحسب مبدإ لمَلَكة الحكم، لذا يجب علينا دائماً أن نُخْضِع الحكم في الوقت نفسه لمبدإ غائي.

ولهذا فإن من الصواب، بل من الأجدى نفعاً أن نمضي في التفسير الميكانيكي لناتجات الطبيعة إلى أقصى درجة ممكنة، بل ألّا نتخلّى عن هذه المحاولة بدعوى أنه من المستحيل **بحدّ ذاته** العثور على غائية في الطبيعة، وإنما فقط لأننا نحن البشر يستحيل **علينا** ذلك؛ فإن هذا يقتضي عياناً من نوع آخر غير العيان الحسِّي ومعرفة معينة بالأساس المعقول للطبيعة الذي يمكن، ابتداءً منه، تفسير آلية الظواهر بحسب قوانين خاصة، وهو أمر يتجاوز قدرتنا تماماً.

وحتى لا يشتغل عالِم الطبيعة في غير طائل، فإنه ينبغي عليه ـ في الحكم على الأشياء التي يقوم تصورها كغايات طبيعية على أساس وطيد (الكائنات العضوية) ـ أن يفترض وجود تنظيم أصلي يستخدم هذه الآلية عينها من أجل إنتاج أشكال عضوية أخرى أو لتنمية شكله إلى أشكال جديدة (لكنها مع ذلك تنجم عن تلك [368] الغاية ووفقاً لها).

وإنه لجدير بالمديح أن نستقرئ بواسطة التشريح المقارن الخلق العظيم للكائنات العضوية، كيما نعثر فيها على ما يشبه نظاماً، وخاصة بحسب مبدإ النشوء والتكوين؛ وإلّا سوف نضطر إلى الوقوف أمام مبدإ التقييم البحت (الذي لا يوفِّر لنا بالفعل أية طريقة لفهم نشأتها) وأن نُعرض ـ محبطي العزيمة ـ عن كل ادعاءٍ **بفهمٍ في الطبيعة** في هذا المجال. ويبدو أن اتفاق الأنواع الحيوانية الكثيِّرة في شيما محدد مشترك ليس فقط في الأساس في هيكلها العظمي، بل أيضاً في ترتيب باقي أجزائها، مما يكشف عن خطة رائعة بسيطة لمخططها، أتاح، بتقصير جزء وإطالة آخر، ببسط هذا والتواء ذاك، نشأة وتكوين عدد كبير من الأنواع التي نراها؛ وهذا الاتفاق هو الذي يبعث في النفس بريقاً من الأمل، ولو ضعيفاً، في العثور على ذلك، أعني الوصول إلى شيء شبيه بمبدإ آلية الطبيعة، الذي من دونه لا يمكن قيام علم الطبيعة. إن هذا التمثيل في أشكال [الأحياء] الذي تبدو بموجبه وكأنها قد أُنتجت ـ على الرغم من كل اختلاف فيما بينها ـ وفق نموذج أصيل مشترك، [369] يقوِّي افتراض وجود قرابة حقيقية بينها، وكون انتاجها تمَّ ابتداء من أمٍّ أولية مشتركة، بواسطة التقارب التدريجي بين نوع من الأحياء ونوع آخر، ابتداء من الدرجة التي يبدو فيها أن مبدأ الغايات قد تجلَّى في أوجه، أعني درجة الإنسان، حتى الأخطبوط، ومن هذا الأخير حتى الطحالب والأشُنة، وأخيراً حتى أدنى درجات الطبيعة وهي المادة الخام؛ ومن هذه الأخيرة ومن قواها تُستمدّ ـ وفقاً لقوانين ميكانيكية (مثل تلك التي تُنتج التبلورات وفقاً لها) ـ كل تقانة الطبيعة غير المفهومة لنا في الكائنات العضوية حتى إننا لنضطر إلى افتراض مبدإ آخر [غير مبدإ الآلية].

فمن الممكن إذاً **لعالِم حفريات** الطبيعة أن يكشف ـ وفقاً لآلية الطبيعة المعروفة لديه أو المفترضة ـ مما تبقى من آثار ثوراتها

القديمة، عن تلك الأسرة الكبرى للمخلوقات (لأنه ينبغي تصورها على هذا النحو: أسرة، إذا كان لهذه القرابة الكلِّية أن يكون لها أساس). ويمكن أن يبيِّن أنها وُلِدَت أولاً من باطن الأرض التي خرجت منذ قليل من حالتها الفوضوية (كحيوان كبير الحجم) ـ مخلوقات ذات شكل بسيط الغائية وعن هذا الأخير ولدت كائنات أخرى أكثر تلاؤماً مع مكان تناسلها ومع علاقاتها المتبادلة، إلى أن تحجَّرت هذه الرحم وأصبحت عَظْماً وحدَّت من نتاجها [370] ففصلتها على أنواع محددة لا تضمحلّ في ما بعد، فظلّ التنوع باقياً كما كان عند نهاية عملية هذه القوة الخصبة المشكِّلة. ـ ولا بد له مع ذلك من أن يزوِّد هذه الأمّ الكلية بتنظيم ذي غاية بالنسبة إلى كل هذه المخلوقات، وإلَّا أضحى الشكل الغائي لناتجات المملكة الحيوانية والنباتية غير معقول في إمكانه(1). لكنه يكون قد ساق بهذا مبدأ التفسير إلى أقصى مدى ولن يستطيع أن يزعم أنه جعل إنتاج هاتين المملكتين مستقلاً عن شرط العلل الغائية. ـ [371] وحتى بخصوص التغيُّر الذي يتعرض له بعض أفراد الأجناس

(1) قد تسمَّى فَرَضية من هذا النوع مغامرة جسوراً للعقل؛ وقد تكون قلَّةٌ من ألمع علماء الطبيعة الذين لم يخطر ذلك ببالهم من حين إلى آخر. وفي الواقع لا يمكن القول ـ كما هي الحال على عكس ذلك في حالة التوليد الملتَبَس (generatio äquivoca) ـ بأنه مناقضٌ للعقل، أن يولد كائن عضوي بواسطة آلية كائن خام غير عضوي. ففي هذه الحالة يبقى التولُّد دائماً تولُّداً أحادياً (generatio univoca) بالمعنى الأعم للكلمة، من حيث يُعتبر فقط أن كائناً عضوياً قد تولَّد عن كائن عضوي آخر، حتى ولو كان مختلفاً عنه نوعياً من بين الكائنات من هذا النوع؛ هكذا مثلاً إذا تطورت بعض الحيوانات المائية قليلاً فقليلاً وأصبحت حيوانات تعيش في مستنقعات، ومنها تطورت بعد تولُّدات عدة إلى حيوانات تعيش على اليابسة. فليس في هذا **قبلياً** تناقضٌ في حكم العقل وحده. لكن التجربة لا تقدِّم مثالاً على ذلك إطلاقاً؛ فبحسب التجربة، كلُّ تولّد نعرفه هو تولّد عن متشابه (generatio homonyma) وليس فقط عن كائن واحد، على عكس التولُّد الذي يحدث عن المادة غير العضوية، بل حتى إنه يُنتج من حيث التنظيم كائناً من النوع نفسه الذي أنتجه؛ أما التولُّد عن كائنات مختلفة [نوعاً] (generatio heteronyma) فإننا لا نصادفه في أي مكان، وذلك بحسب ما تطاله معرفتنا التجريبية بالطبيعة.

العضوية بطريق الصدفة، إذا حدث أن أضحى التغير الذي طرأ على طبعها وراثياً وأصبح يسجَّل من بين قدرتها على التولُّد، فإن تغيراً مثل هذا لا يمكن أن يقيَّم بشكل مناسب إلا كتطورٍ طارئ لاستعداد غائي موجودٍ أصلاً في النوع بهدف الحفاظ عليه؛ وفي الواقع، يكون تولُّد كائنٍ شبيه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ـ ووفقاً للغائية الباطنة الكاملة لكائن عضوي ـ بشرطٍ هو: ألَّا يسجَّل في القدرة على التولُّد سوى ما يخصُّ أحد الاستعدادات الأصلية التي لم تتطور. وذلك لأنه لو ابتعدنا عن هذا المبدإ، لما أمكننا أن نعرف معرفة أكيدة ما إذا لم يكن عدد من عناصر الشكل الذي نجده حاصلاً الآن في نوعٍ ما، ليس من أصل هو بالصدفة من دون غاية أيضاً؛ ومبدأ الغائية القائل: لا يُحكم على شيء في كائنٍ عضوي بأنه من دون غاية طالما يحافظ على نفسه في حالة التولُّد، [هذا المبدأ] يصبح عندئذ غير أكيد عند التطبيق، ولا يصلح إلا بالنسبة إلى الجذع الأول (الذي لم نعد نملك أية معلومة عنه).

[372] ويعترض هيوم(*) على أولئك الذين يرون أنه يجب القبول بمبدإ غائي للحكم في جميع هذه الغايات الطبيعية، أي القبول بعقل معماري، وحجته أنه: يحق لنا أن نتساءل: كيف يكون عقلٌ مثل هذا ممكناً؟ أي كيف اتفق أن وُجدت مختلف تلك القدرات والخاصيات مجتمعةً بطريقة غائية كهذه في كائن واحد، وهي تشكِّل إمكانية عقل يملك في ذات الحين قدرة تنفيذية؟ غير أن هذا الاعتراض باطل. فالصعوبة كل الصعوبة التي تحيط بالسؤال المتعلِّق بالنتاج الأول لشيء يحتوي في ذاته على غايات، ولا يكون مفهوماً إلا بها، يقوم على البحث عن وحدة الأساس الذي يرتبط في هذا الناتج بكثرةٍ من العناصر **خارجة عن بعضها**

(*) يشير كَنْت هنا إلى موقف دافيد هيوم كما جاء في الفقرة XI من كتابه:
Enquiry Concerning Human Understanding.

البعض، لأنه لو وُضع هذا الأساس في عقل علَّةٍ منتجة، هي جوهر بسيط، فعندئذ يلقى ذاك السؤال ـ كونه سؤالاً غائياً ـ جواباً كافياً، في حين أنه لو تمَّ البحث عن السبب فقط في المادة بما هي تجمُّع جواهر كثيرة خارجة عن بعضها البعض، فإنها سوف تفتقر عندئذ كلياً إلى وحدة مبدإ الشكل الغائي باطنياً لتكوينها؛ [عندئذ] تكون **قدرة المادة الذاتية** على التولُّدات، التي لا يستطيع فهمنا إدراكها إلا كغايات، كلمةً لا معنى لها.

ومن هنا جاء أن أولئك الذين يبحثون عن علَّة أسمى لإمكانية أشكال المادة الغائية ـ موضوعياً، من دون أن ينسبوا [373] إليها عقلاً، فإما أنهم يجعلون من العالم بأسره ـ وبملء رضاهم ـ جوهراً واحداً يتضمَّن كل الموجودات (مذهب وحدة الوجود)، أو (وهذا ليس إلا شرحاً أكثر تحديداً للمذهب السابق) مفهوماً يشمل تعيينات عدَّة ملازمة **لجوهر بسيط** واحد (مذهب سبينوزا)، لا لشيء إلا لكي يحصلوا من هنا على ذلك الشرط لكل غائية، أي **وحدة** العلَّة؛ إنهم بالفعل يحققون من دون شك شرطاً **واحداً** من شروط الإشكالية، أي شرط الوحدة في العلاقة الغائية بواسطة مفهوم أنطولوجي بحت عن جوهر بسيط، إلا أنهم لا يحققون شيئاً بالنسبة إلى الشرط **الآخر**، أي علاقة هذا الجوهر بنتيجته **كغاية**، [العلاقة] التي يجب أن تتعيَّن بها تلك العلَّة الانطولوجية بشكل أدق بالنسبة إلى الموضوع المعنيّ هنا، وبالتالي فإن السؤال **بكامله** لم تتمَّ الإجابة عنه أبداً. ويبقى أيضاً غير قابل للإجابة على وجه الإطلاق (بالنسبة إلى عقلنا) إذا لم نتمثَّل تلك العلَّة الأصلية للأشياء **كجوهر** بسيط وأن خاصية هذا الأخير المتعلِّقة بالتكوين النوعي للأشكال الطبيعية المؤسسة عليه، أي الوحدة الغائية، ليس كخاصية جوهر عاقل، وأن علاقة هذه الأشكال بهذا العقل ليست بمثابة علاقة **علّية** (وذلك بسبب المصادفة التي نجدها في كل ما نفكر بأنه ممكن كغاية فقط لا غير).

الفقرة 81

[374]

حول الجمع بين الآلية والمبدإ الغائي في تفسير غاية طبيعية كناتج للطبيعة

وكما أن آلية الطبيعة لا تمكّننا وحدها من التفكير بإمكان كائن عضوي بحسبها هي ـ كما رأينا في الفقرة السابقة ـ ما لم تكن خاضعةً (أقلَّه بموجب تكوين مَلَكة المعرفة فينا) في الأصل لعلَّةٍ فاعلة بقصد، كذلك، وبالطريقة عينها، لا يكفي المبدأ الغائي البحت لكائن مثل هذا كي يُنظر إليه ويُحكم فيه في الوقت نفسه كناتج للطبيعة، ما لم تنضمَّ إليه آليتها وكأنها أداة علَّةٍ تنتج تأثيراتها بقصد، تكون الطبيعة مع ذلك خاضعةً لأهدافها في قوانينها الميكانيكية. وإمكانية جمعٍ كهذا بين نوعين من العلِّية يختلفان كلياً عن بعضهما البعض: الطبيعة في خضوعها الكلي للقوانين مع فكرةٍ تحدُّها في حدود شكل خاص، هي لا تحتوي بالنسبة إليه على أي مبدإ خاص من عندها، [جمعٌ] لا يستطيع عقلنا إدراكه؛ إنه يقع في قوام الطبيعة فوق ـ الحسي، الذي لا نستطيع أن نعيِّن فيه أي شيء إيجابياً، ما عدا أنه الكائن في ذاته الذي لا نعرف عنه إلا الظاهر. أما المبدأ [القائل]: إن كل ما [375] نأخذ به على أنه يخص هذه الطبيعة (الظاهر) وهو ناتجها والذي نفكر أنه مرتبط بها وفق قوانين ميكانيكية، لا يفقد شيئاً من قوته؛ لأنه من دون هذا النوع من العلِّية، لن تكون الكائنات العضوية ـ بما هي غايات الطبيعة ـ ناتجات طبيعية أيضاً.

والآن، لو قبلنا بالمبدإ الغائي لخلق هذه الكائنات (وهو أمر لا بدَّ أن يقرَّ به)، فإننا نستطيع عندئذ أن نضع في أساس علِّية شكلها الغائي باطنياً إما مذهب الافتراصية(*) (okkasionalism) أو

(*) الافتراصية (okkasionalism) وقد تسمَّى أيضاً «المذهب الظرفي» الذي يؤكد =

مذهب التقرير المسبَق(*) (prästabilism). وبحسب المذهب الأول تهب العلَّة العليا للعالم ـ وفقاً لفكرتها ـ بمناسبة كل جماع وبشكل مباشر تشكيلةً عضويةً للمادة التي تختلط معها أثناء ذلك؛ وبحسب المذهب الثاني تكون [العلة العليا للعالم] قد وضعت في أولى ناتجات حكمتها فقط استعداداً يستطيع كائنٌ عضوي بواسطته أن ينجب مثيلاً له، بحيث تُحفظ استمرارية النوع بشكل دائم، وهكذا يعوَّض عن الأفراد الذين يفنون بشكل دائم من قبل الطبيعة نفسها التي تعمل في الوقت نفسه على دمارهم. فلو قبلنا بمذهب افتراضية إنتاج الكائنات العضوية، لقبلنا عندئذ أيضاً بأن الطبيعة بأسرها سوف تنقرض ومعها أيضاً كلُّ استعمالٍ للعقل في الحكم على إمكانية نوع مثل هذا من الناتجات؛ ونستطيع من هنا أن نفترض بأن هذا المذهب لن يكون مقبولاً لدى أي إنسان يهمه أمر الفلسفة بشيء.

[376] أما مذهب **التقرير المسبَق** فيمكن أن يسلك بدوره أحد المسارين الاثنين. ففي الواقع أنه يعتبر أن كل كائن عضوي قد تكوَّن عن كائن آخر مثيل له إما **كناشئ** (Edukt) أو **كناتج** (Produkt) عن الأول. ويسمَّى المذهب الذي يعتبر التولدات على أنها مجرد ناشئاتٍ، نظرية **التشكُّل الفردي المسبَق**(**)

= أن الفاعل الحقيقي هو الله وحده، وأنه لا علَّة سواه، وأن أحوال الموجودات ليست سوى ظروف مناسبة لإظهار الفعل الإلهي.

(*) التقرير المسبق (prästabilism) وقد يسمَّى أيضاً «مذهب التعيُّن السابق»، ويطلق هذا الاسم على تحديد واقعة أو فعل بل وأسباب متقدمة على اللحظة التي تسبق مباشرة حدوث تلك الواقعة أو ذلك الفعل. وفي هذا السياق يقع مذهب «التناسق الأزلي» للفيلسوف ليبنيتز (Leibnitz).

(**) تقول نظرية التشكُّل/ التكوين الفردي المسبّق هذه: إن كل تنوع التركيب في الحيوان الناضج موجود بشكل ما في البويضة المخصبة، وأن نمو الجنين ما هو إلا نمو وظهور لهذا التركيب.

(individuellen präformation) أو أيضاً نظرية التطوُّر (Evolutionstheorie)، بينما يسمَّى المذهب الذي يأخذ بالتولُّدات على أنها ناتجات، مذهبَ **التولُّد الطوري**(*) (Epigenesis) وقد يسمَّى هذا الأخير أيضاً مذهب **التكوُّن الجنسي المسبق**، لأن قدرة المولِّدين المنتِجة، وبالتالي صورتها النوعية كان تمَّ تشكيلها كمونياً بحسب الاستعدادات الغائية الباطنة التي نُسِبت إلى سلالتها. وتماشياً مع ذلك يكون من الأنسب أن يُطْلَق على النظرية المضادة لنظرية التكوّن الفردي المسبق، اسم **نظرية التكوُّر** (أو نظرية التعليب).

أما المدافعون عن **نظرية التطور**، الذين يُبعدون كل فرد عن قوة الطبيعة المشكِّلة بهدف جعله خارجاً مباشرة من يد الخالق، فإنهم مع ذلك لا يريدون المجازفة بالقول إن ذلك يحدث وفق فرضية المذهب الافتراضي. لأنه بحسب هذا المذهب، ليس الجماع إلا مجرد شكليَّةٍ قررت علِّيةٌ عاقلة عليا للعالم بأن تكوِّن بيدها مباشرة ثمرةً ثم تُبقي للأمِّ تنميتها وتغذيتها فقط. [377] لقد أعلنوا عن أنفسهم أنهم أتباع نظرية التشكل المسبَق؛ وكأنه ليس أمراً واحداً أن يعيَّن لهذه الأشكال أصلٌ فوق الطبيعة، أكان ذلك في بداية العالم أم أثناء مسيرته. وبإقرار الخلق الافتراضي لا يوفَّر حتى عدد كبير من التدابير فوق ـ الطبيعة التي كانت ضرورية كي لا يعاني الجنين الذي تكوَّن في بداية العالم من قوى الطبيعة المدمِّرة ويحافظ على نفسه طيلة الوقت الذي سبق تطوره ويبقى بعيداً عن كل أذى؛ كذلك سوف يُحتَّم على عدد من الكائنات التي سبق تشكيلها أكبر بكثير من عدد تلك التي كان عليها أن تتطوَّر على وجه الإطلاق، بأن تصبح عندئذٍ ـ ومعها مخلوقات

(*) تحدث، بحسب هذا المذهب، أثناء نمو الجنين أشكال وتراكيب جديدة تماماً لم تكن موجودة في البويضة المخصبة.

كثيرة ـ نافلةً ومن دون غاية. لكن هؤلاء [الأتباع] أرادوا مع ذلك أن يُبقوا على الأقل شيئاً للطبيعة كي لا يقعوا كلياً في علم فوق علم الطبيعة خالٍ من كل تفسيرٍ طبيعي. صحيح أنهم تمسَّكوا مع ذلك بشدة بعلمهم هذا، إلى درجة أنهم وصلوا إلى اعتبار وجود غائية جديرة بالإعجاب حتى في حالة [كائنات] ممسوخة (لا يمكن أن تعتبر حقاً غايات للطبيعة)، وإن لم يكن لها غاية سوى أن يصادفها عالم تشريح فيصدم بها كغائية من دون غاية ويكون عليه أن يشعر تجاهها بإعجاب مرهق. غير أنهم لم يستطيعوا أبداً أن يوائموا بين خلق الخلاسيات من جهة ومذهب التشكيل المسبَق من جهة أخرى، بل اضطروا إلى إقرار قوةٍ تكوينية غائية إضافية لمنيِّ المخلوقات الذكرية، علماً بأنهم لم يعترفوا له بغير خاصيةٍ [378] آلية، وهي أن يكون الوسيلة المغذِّية الأولى للجنين، هذه القوة التي رفضوا مع ذلك نسبتها كاملة إلى أيٍ من الطرفين حينما يتمُّ إنجاب الناتج كله من قبل مخلوقين من نوعٍ واحد.

وفي المقابل، حتى ولو كنا لا نعترف بالتفوق الكبير الذي يتمتع به المدافعون عن مذهب **التولُّد الطوري**، مقابل المذهب السابق، وذلك في ما يخص الأسس التجريبية للبرهان عن نظريته، فإن العقل، وقبل أي برهان، مهيَّأ مع ذلك مسبقاً للميل نحو طريقة تفسير هذا [المذهب] واستحسانه بشكل مميَّز. وهذا عائد إلى أنه ينظر إلى الطبيعة في ما يتعلَّق بالأشياء التي كان بالإمكان تمثُّلها أصلاً على أنها ممكنة وفق علِّية الغايات، أضحت تعتبر هنا ـ في ما يخص التكاثر على الأقل ـ منتجةً هي لنفسها، وليس مطوِّرة لنفسها فقط؛ وهكذا، وبأقل قدر من اللجوء إلى استعمال فوق ـ الطبيعي، تُبقي [هذه النظرية] للطبيعة جميع ما يتبع البداية الأولى (إنما من دون أن تعيِّن شيئاً بخصوص هذه البداية التي تُخفق الفيزياء بشكل عام [في تعيينها] مهما كانت سلسلة العلل التي تريد أن تجرِّبها).

وبخصوص نظرية التطوُّر الطوري هذه لم يساهم أحد، لا في البرهان عن صحتها، ولا في إثبات مبادئ شرعية لتطبيقها ـ وهذا جزئياً بوضع حدود لاستعمالها المفرط في الادعاء ـ بقدر ما [379] ساهم السيد المستشار **بلومنباخ**(*). فهو ينطلق في جميع التفسيرات الطبيعية لهذه التكوينات من المادة العضوية. ويعلن، بحقٍ، أنه مضادٌ للعقل أن تكون المادة الخام قد كوَّنت نفسها بنفسها في الأصل وفقاً لقوانين ميكانيكية، وأن تكون الحياة قد انبثقت عن شيء لا حياة فيه، وأن تكون مادةٌ قادرةً على أن تطبِّع نفسها بنفسها لتأخذ شكل غائية تحافظ على نفسها؛ إلا أنه يُبقي في الوقت نفسه للآلية الطبيعية، تحت هذا **المبدإ** غير المسبور بالنسبة إلينا، **تنظيماً** أصلياً، عنصراً لا يمكن تعيينه، لكنه مع ذلك بيِّنٌ لا يخفى، معطياً لقوة المادة الموجودة في جسمٍ عضوي (خلافاً لتلك، **لقوة التشكيل** الميكانيكية البحتة الحاضرةً فيها بشكل عام) اسم **الدافع للتشكيل** (الواقع نوعاً ما تحت القيادة العليا وإرشادات تلك الأولى).

الفقرة 82

حول المنظمة الغائية في العلاقات الخارجية للكائنات العضوية

أقصد بالغائية الخارجية تلك التي يكون بها شيء في الطبيعة وسيلة لشيء آخر من أجل غاية معيَّنة. فإن أشياء ليست لها أية غائية باطنة أو لا تفترضها لإمكانها، مثل التراب، والهواء، والماء، إلخ.. يمكن مع ذلك أن تكون غائية جداً من الناحية

(*) ج. ف. بلومنباخ (J. F. Blumenbach /1752-1840) عالم نبات وحيوان، أستاذ في جامعة غوتنغن، من بين مؤلفاته *Institutiones Physiologicae* (1787).

[380] الخارجية، أي بالنسبة إلى كائنات أخرى؛ لكن هذه ينبغي دائماً أن تكون كائنات عضوية، أي غايات طبيعية، وإلا لما أمكن اعتبار الأخرى وسائل. هكذا الماء، والهواء، والتراب لا يمكن اعتبارها وسائل لتكديس الجبال، لأن هذه لا تحتوي على شيء يقتضي سبباً لإمكانها تبعاً لغايات وبالنسبة إليها يمكن تمثُّل سببها تحت وصف: الوسيلة (التي تصلح لهذه الغاية).

ويختلف مفهوم الغائية الخارجية تماماً عن مفهوم [الغائية] الباطنة، المرتبطة بإمكان الموضوع، من دون اعتبار لما إذا كانت حقيقتها غاية أم لا. فبالنسبة إلى كائن عضوي يمكن دائماً أن نتساءل: لماذا يوجد؟ لكننا لا نستطيع ذلك بسهولة في ما يتعلَّق بالأشياء التي لا يعرف فيها غير تأثير آلية الطبيعة. فنحن نتصور للإمكان الباطن للكائنات العضوية علِّية بحسب غايات، وعقلاً خالقاً، ونُرجع هذه القوة الفاعلة إلى عقلها المحدِّد، أي إلى القصد. ولا يوجد إلا علّية خارجية واحدة، مرتبطة بالعلِّية الباطنة للتنظيم، من دون حاجة إلى طرح السؤال لمعرفة من أجل أي غرض يجب أن يوجد هذا الكائن العضوي على هذا النحو، [381] والذي يفيد في العلاقة الخارجية كوسيلة لغاية هي تنظيم الجنسين في علاقتهما الواحد بالآخر من أجل تكاثر النوع واستمراره؛ إذ يمكننا ها هنا أن نطرح ـ مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الفرد ـ السؤال التالي: لماذا يجب أن يوجد هذان الزوجان؟ والجواب هو: إن هذين الزوجين يؤلِّفان أولاً كُلاً **منظماً**، وإن لم يكن كلاً منظَّماً في جسم واحد.

فإن تساءلنا لِمَ يوجد شيء ما فالجواب هو: إما أن يكون وجوده وإنتاجه لا علاقة له بعلّة تفعل وفق غايات، وحينئذ نردّ أصله إلى آلية الطبيعة؛ وإما أن نقول إن لوجوده أساساً مقصوداً (ككائن طبيعي مصادف)، ويصعب عندئذ فصل هذه الفكرة عن مفهوم شيء عضوي: لأنه، إذ علينا أن نضع في أساس إمكانيته

الباطنة علِّية الأسباب الغائية وفكرةً تكون في أساس هذه الأسباب، ليس بإمكاننا أن نفكِّر حتى بوجود هذا الناتج إلَّا كغاية، وواقع الأمر أن الفاعلية المتمثِّلة التي يكون تمثُّلها في الوقت نفسه أساس تعيين العلِّية العاقلة الفاعلة في إنتاجه، هي التي تدعى **غاية**. وهكذا يمكن أن نقول في مثل هذه الحالة: إما أن غائية وجود كائن طبيعي كهذا هي في ذاته، أي إنه ليس فقط غاية، بل **وغاية نهائية**؛ وإما أن هذه الغاية توجد خارجه في [382] كائنات أخرى في الطبيعة، أعني أنه موجود غائياً ليس كغاية نهائية وإنما بالضرورة كوسيلة أيضاً.

ولكن لو تصفَّحنا الطبيعة بكاملها، لما وجدنا فيها كطبيعة كائناً يمكنه أن يدَّعي أنه يتمتع بمزية كونه الغاية النهائية من الخلق، بل يمكن أيضاً أن نُثبت **قبلياً** أن ما يمكن أن يكون بالنسبة إلى الطبيعة **غاية أخيرة**، لا يمكن أبداً أن يكون غاية نهائية، على الرغم من كل التعيينات وكل الخواص التي يمكن أن نتخيَّلها ونريد تزويده بها.

ولو نظرنا في المملكة النباتية فإن خصوبتها التي لا حدَّ لها في جميع أصقاع الدنيا تقريباً، سوف تدعونا بدايةً إلى القول بأنها مجرد نتاج لآلية الطبيعة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المملكة المعدنية. لكن المزيد من المعرفة بتنظيم المملكة النباتية الذي يفوق كل وصف بحكمته، لا يسمح لنا بالتوقف عند هذه الفكرة، بل يسوقنا إلى السؤال: لماذا توجد كل هذه المخلوقات؟ فإن كان الجواب: من أجل مملكة الحيوان الذي يتغذى منها، كي يستطيع الانتشار على اختلاف أنواعه في أصقاع الأرض، لعاد السؤال من جديد: ولماذا يوجد هذا الحيوان الآكل للعشب؟ فقد يكون [383] الجواب عندئذ: من أجل الحيوانات المفترسة، التي لا تعيش إلا بالتغذي مما هو حي. ويقوم السؤال أخيراً: فيمَ تفيد كل ممالك الطبيعة هذه؟ إنها وجدت من أجل الإنسان في الأغراض المختلفة

التي يعلِّمه العقل إياها للانتفاع بكل المخلوقات؛ فهو الغاية الأخيرة للخَلْق على الأرض لأنه الكائن الوحيد عليها القادر على تكوين فكرة عن الغايات، والذي يستطيع بعقله أن يكوِّن نظاماً من الغايات ابتداءً من مجموعة من الأشياء المتكونة غائياً.

ونستطيع أيضاً أن نسلك مع الفارس لينِّيه(*) مسلكاً معاكساً للسابق فنقول: إن آكلة العشب توجد لتخفيف النموّ المفرط للمملكة النباتية، مما كان سيؤدي إلى خنق عدد كبير من أنواعها؛ وإن الحيوانات المفترسة توجد من أجل وضع حد لنَهَم تلك [الحيوانات]؛ وأخيراً يوجد الإنسان ليقيم التوازن ـ بمطاردته للحيوانات المفترسة وتقليله لعددها ـ بين القوى المنتجة والقوى المدمِّرة في الطبيعة. وهكذا يصبح الإنسان مجرد وسيلة، وإن كان من وجهة نظر أخرى يريد أن يُعدَّ غاية.

ولو اتخذنا كمبدإ الغاية الموضوعية في تنوّع أنواع المخلوقات على الأرض وفي علاقاتها الخارجية بعضها ببعض، على أنها كائنات مكوَّنة غائياً، فإنه مما يتَّفق مع العقل أن نرى في هذه العلاقة من جديد نوعاً من التنظيم ومنظومة لكل من ممالك [384] الطبيعة وفقاً لعلل غائية. بيد أن التجربة يبدو أنها تناقض هذه القاعدة بصوتٍ عال، خاصة في ما يتعلَّق بالغاية الأخيرة للطبيعة، التي لا بد منها على الرغم من ذلك لإمكان وجود مثل هذه المنظومة، والتي لا نستطيع أن نضعها إلَّا في الإنسان. ومن الأرجح فعلاً أن الطبيعة ـ في ما يخص الإنسان بما هو نوع من أنواع الحيوانات الكثيرة ـ لم تستثنه بشيء على الإطلاق [تأثيرات] القوى المنتجة والمدمِّرة، حينما أخضعت كل شيء لآلية [تلك القوى] من دون غاية.

(*) كارل فون لينّيه (C. V. Linne/ 1707-1778) عالم نبات سويدي، اشتهر بتصنيفه للنباتات ووصفه لعشرات الألوف من أنواعها وتسميته لها.

لكنَّ أول ما كان يجب أن يكون معدًّا غائياً في تنظيمٍ من أجل قيام كلٍ غائي للكائنات الطبيعية على الأرض، هو من دون شك مكان سكناها، والتربة والعنصر الذي ينبغي أن تنشأ منه وعليه. ولكن المعرفة الدقيقة بطبيعة عناصر كل الإنتاج العضوي لا تشير إلى غير تلك الأسباب الفاعلة من دون أي قصد على الإطلاق، وهي مدمِّرة أكثر منها منتجة بدلاً من أن تكون مساعدة على تحقيق الإنتاج والنظام والغايات. فليس فقط الأرض والبحر يحتويان على آثار لتدميرات عتيقة ضخمة أصابتهما وكل المخلوقات التي تعيش فيهما أو عليهما، بل إن تركيباتهما: طبقات الأرض، وحدود البحر لها مظهر واضح كل الوضوح أنها من إنتاج قوى وحشية عاتية لطبيعةٍ تعمل في حال من الفوضى [385] التامة. ومهما يبدو من مظهر غائية في شكل الأراضي وتركيبها وانحداراتها لالتقاط أمواه الأمطار، وتكوين الينابيع بين طبقات مختلفة الأنواع (لمختلف المنتوجات)، ومجاري الأنهار، فإن الفحص الدقيق لها يثبت أنها إنما ظهرت كآثار لطفوحٍ بعضها بركانية، وبعضها آثار أو هيجان المحيط، سواء بالنسبة إلى أول ظهور لهذه الأشكال في الأرض، وبالنسبة إلى تحولاتها في ما بعد واندثار منتوجاتها العضوية الأولى[2]. فإن كان المسكن، والأرض الأم (اليابسة) وحضن الأم (البحر) بالنسبة إلى هذه [386] المخلوقات لا تدلّ على شيء آخر غير آلية غير مقصودة تماماً

(2) لو أُريد الاحتفاظ بتسمية **تاريخ الطبيعة** الذي أُخذ به يوماً على أنه وصف للطبيعة، لكان بالإمكان إطلاق اسم **حفريات الطبيعة** ـ في مقابل الفن ـ على ما تشير إليه التسمية الأولى حرفياً، وهو كناية عن تخيّل للحالة السابقة **القديمة** للأرض، التي وإن لم يصح الوصول إلى يقين حولها على الفور، إلا أنها تفتح المجال لتخمينات لها ما يبررها. وبناء على ذلك تكون التحجرات تابعة للحفريات، بينما تتبع الأحجار المصقولة للفن، الخ.. وبما أن العمل جاءٍ فعلاً وباستمرار (تحت اسم نظرية الأرض) ولو ببطء طبعاً، فلن يكون هذا الاسم ليعطى لمجرد بحث وهمي في الطبيعة، وإنما لبحث تدعونا الطبيعة نفسها إليه وتحثنا على القيام به.

بالنسبة إلى إنتاجها، فبأي حق وكيف يحق لنا أن ندَّعي أصلاً آخر لهذه الناتجات الأخيرة؟ وعلى الرغم من أن الإنسان لا يدخل ضمن هذه الثورات ـ كما يظهر ذلك الفحص الأكثر دقةً لبقايا تلك التدميرات الطبيعية (بحسب حكم كامبر)(*) ـ فإنه مع ذلك يعتمد على سائر المخلوقات الأرضية بطريقة كلية، إلى درجة أنه لو قبلنا بآلية للطبيعة تسيِّر بشكل تام كل المخلوقات الواحد بالآخر، فإنه ينبغي علينا أن نعدَّ الإنسان داخلاً فيها، وإن كان عقله قد استطاع إنقاذه (في معظم الأحيان على الأقل) من تخريبات الطبيعة.

ولكن يبدو أن هذه الحجة تبرهن على أكثر مما أُريد لها: فهي تبرهن ليس فقط على أن الإنسان ليس الغاية النهائية للطبيعة، وأن جميع الأشياء الطبيعية المنظمة على الأرض ـ بناء على السبب عينه ـ لا يمكن على الإطلاق أن تكون منظومة من الغايات، بل تبرهن بالحري على أن نواتج الطبيعة ـ التي كانت تعدّ في السابق غايات طبيعية ـ ليس لها من أصل إلَّا آلية الطبيعة.

لكننا رأينا في الحلِّ المذكور أعلاه لنقيضة المبادئ، مبدأ طريقة التفسير بالأسلوب الآلي وأسلوب الإنتاج الغائي للكائنات العضوية الطبيعية، أنها، نظراً لكونها من طبيعةٍ تكوِّن وفقاً لقوانينها الخاصة (التي لا نملك مفتاحاً للولوج إلى داخل ترابطها النَّسقي)، فإنه لا يمكن أن تكون إلَّا مبادئ مَلَكة الحكم المفكِّرة [387] التي لا تعيِّن بحد ذاتها أصل هذه الكائنات، وإنما تقول فقط: إننا لا نستطيع بموجب طبيعة فهمنا وعقلنا أن ندرك أصل كائنات من هذا النوع إلَّا وفقاً لغايات نهائية؛ وإن أقصى ما يمكن أن نبذله من جهد، لا بل من جسارة في محاولات لإيجاد تفسير لها

(*) بيتر كامبر.

ميكانيكياً، ليس مسموحاً به فحسب، وإنما نحن مدعوّون إليه بالعقل، علماً بأننا نعرف أننا لن نستطيع الوصول إلى ذلك أبداً، انطلاقاً من أسباب ذاتية تعود إلى نوعية فهمنا الخاصة ومحدوديته (وليس كأن يقال بأن آلية الإنتاج تتناقض مع أصلٍ بحسب غايات)؛ ورأينا أخيراً أنه من الممكن أن يوجد في مبدإ الطبيعة فوق الحسي (سواء خارجاً عنا أم في داخلنا) توافق بين طريقتي تمثُّل الطبيعة، إذ إن طريقة التمثل بحسب عِلَلٍ غائية ليست إلا شرطاً ذاتياً لاستعمال عقلنا حينما يريد أن تُخْضَع الأشياء للحكم ليس بما هي ظواهر فقط، وإنما يطلب أيضاً إسناد هذه الظواهر نفسها مع مبادئها إلى القوام فوق الحسي، كي يستطيع أن يعتبر بعض قوانين وحدتها، التي لا يمكنه تمثُّلها إلا بواسطة غايات (وللعقل أيضاً بعض منها وهي فوق ـ حسية).

[388]

الفقرة 83

حول الغاية النهائية للطبيعة كمنظومة غائية

لقد أظهرنا في ما سبق ـ وإن لم يكن بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المعيِّنة وإنما المفكِّرة ـ أن لدينا من الأسباب ما يكفي لكي نحكم بأن الإنسان ليس كنظرائه من باقي الكائنات العضوية فحسب، أي **غاية طبيعية**، وإنما هو أيضاً **الغاية النهائية** للطبيعة هنا على الأرض، فكلُّ ما تبقى من أشياء طبيعية يشكِّل بالنسبة إليه منظومة غايات وفقاً لقواعد العقل الأساسية. والآن، إذا كان ما يجب أن يرقَّى كغايةٍ بواسطة علاقة الإنسان بالطبيعة موجوداً فيه نفسه، فعندئذ لا بدَّ من أن تكون هذه الغاية إما ممّا يمكن الطبيعة نفسها أن تلبِّيه بإحسانها، أو لاستعداد ومهارة فيه لغايات مختلفة يستطيع هو أن يحققها باستخدامه للطبيعة (الخارجية والداخلية). وهكذا تكون غاية الطبيعة الأولى **سعادة** الإنسان والثانية **ثقافته**.

إن مفهوم السعادة ليس من نوعٍ ما يصل إليه الإنسان حينما يجرّده من الغرائز، لأنه يكون قد اشتقَّه من طبيعته الحيوانية، بل هو محض **فكرةٍ** عن حالةٍ يرغب في أن يجعلها متوافقةً مع الفكرة تحت شروط تجريبية فحسب (وهذا غير ممكن). إنه يصوِّر لنفسه [389] هذه الفكرة، وذلك بأشكال مختلفة جداً بواسطة فهمه المختلط بالمخيِّلة والحواس، ويغيِّر هذا المفهوم كثيراً إلى حدِّ أنه، لو كانت الطبيعة خاضعة كلياً لتحكُّمه، لما كان في المستطاع أبداً إدراك كيف أنها سوف تقبل أي قانون محدد، ثابت وكلّي، بحيث تستطيع أن تتوافق مع هذا المفهوم القَلِق وبالتالي مع الغاية التي يضعها كل إنسان نصب عينيه وعلى هواه. ولكن، حتى لو قلَّلنا من شأن هذه الغاية إلى درجة اعتبرنا أنها حاجةٌ طبيعيةٌ حقيقية ينسجم فيها جنسنا البشري مع نفسه انسجاماً كاملاً، أو أردنا، من جهة أخرى، الرفع بمهارتنا في تحصيل غاياته المتخيَّلة، فإن الإنسان لن يصل مع ذلك إلى ما يفهمه بالسعادة والذي هو في الحقيقة غايته الطبيعية النهائية الخاصة به (ليس غاية الحرية) لأن طبيعته ليست من النوع الذي يتوقف عند حدّ في الامتلاك ولا في الاستمتاع فيرضى به. ومن جهة أخرى، إن القول بأن الطبيعة قد جعلته حبيبها الخاص وأغدقت عليه نِعَمها وفضَّلته على سائر الحيوانات، هو قول بعيد عن الصواب. إنها، على العكس، لم تحمه أكثر من أي حيوان آخر من آثارها المُهلكة، من الطاعون والجوع وأخطار المياه والصقيع وانقضاض الحيوانات الأخرى عليه، كبيرها وصغيرها، إلخ. . . بل [أصابته] بأكثر من ذلك أيضاً، حيث نرى كيف أن لا ـ معقولية **الاستعدادت الطبيعية** فيه تجرُّه إلى ويلات يفتعلها هو بنفسه وتلحق البؤس به وبغيره من [390] أبناء جنسه بفعل جور الطغيان ووحشية الحروب، إلخ. . إنه يعمل هو نفسه على تدمير جنسه، بقدر ما أعطي له، إلى درجة أنه حتى ولو كانت الطبيعة خارجاً عنا محسنةً إلينا بقدر كبير، ومع افتراض

أن غايتها هي سعادة جنسنا، فإنه لن يكون من الممكن الوصول إليها على هذه الأرض داخل منظومة الطبيعة، لأن طبيعتنا غير مستعدة لذلك. فالإنسان إذاً هو دائماً حلقة فقط في سلسلة الغايات الطبيعية. إنه نعم من دون شك مبدأ بالنسبة إلى بعض الغايات التي يبدو أن الطبيعة قد هيأته لها بحسب تكوينها حينما يعمل هو بنفسه على ذلك؛ إلا أنه وسيلة أيضاً للحفاظ على الغائية في آلية باقي الأعضاء. وكونه الكائن الوحيد على الأرض الذي يملك عقلاً، وبالتالي قدرة على أن يضع لنفسه غايات كما يحلو له، فهو من هنا بكل تأكيد سيد الطبيعة المسمَّى. وفي ما لو نظرنا إلى الطبيعة على أنها منظومة غايات، فلا شك في أنه هو، من حيث مصيره، الغاية النهائية للطبيعة ولكن دوماً بشرط وحيد، وهو أن يعرفها وأن تكون له الإرادة بأن يعطيها ويعطي نفسه علاقةً بغايات تستطيع أن تكون من نوع تلك الغايات الكافية لنفسها بمعزلٍ عن الطبيعة وقادرة بالتالي على أن تكون غاية نهائية، ولكن يجب ألَّا يُبحث عنها أبداً في الطبيعة.

ولكن لكي نكتشف أين علينا أن نضع في الإنسان على [391] الأقل هذه **الغاية النهائية** للطبيعة، لا بد أن نبحث عما في استطاعتها القيام به لتُعدَّه لما يجب عليه فعله كي يكون غاية نهائية وأن يميزه عن جميع الغايات الأخرى التي تقوم إمكانيتها على أشياء لا يصحّ توقعها إلا من الطبيعة وحدها. ومن هذا النوع الأخير السعادة على الأرض؛ ويُفهم بها جميع الغايات الممكنة عبر الطبيعة خارج الإنسان وداخله؛ هذه هي مادة جميع غاياته على الأرض، التي لو جعل منها كامل غايته، لجعلته قاصراً عن أي يضع غاية نهائية لوجوده نفسه وأن ينسجم معها. إذاً لم يبق من جميع غاياته في الطبيعة سوى الشرط الذاتي والشكلي، أي القدرة على وضع غايات لنفسه بشكل عام وأن يستعمل الطبيعة (مستقلاً عن الطبيعة في تعيين غاياته) وفقاً لمسلَّمات غاياته الحرة

بشكل عام كوسيلة. وباستطاعة هذه الطبيعة أن تتجه نحو الغاية النهائية الواقعة خارجاً عنها، والتي يمكن بالتالي أن تُعتبر غاية نهائية لها. وإنتاج استعداد في كائن عاقل لتقبل غايات بحسب رغبته بشكل عام (وبالتالي في حريته) هو **الثقافة**. ومن هنا إن الثقافة وحدها هي التي يمكن أن تكون الغاية النهائية التي لدينا ما يبرِّر نسبتها إلى الطبيعة في ما يتعلَّق بالجنس البشري (وليس سعادته الخاصة على الأرض، أو حتى أنه أسمى أداة لإحلال [392] النظام والانسجام في الطبيعة غير العاقلة خارجاً عنه).

غير أنه ليست كل ثقافة مؤهَّلة لهذه الغاية النهائية للطبيعة. إن ثقافة **المهارة** هي من دون شك أسمى شرط ذاتي من التأهيل لتحقيق الغايات على وجه العموم، إلا أنها حقيقة غير كافية لتعيين الإرادة(*) واختيارها لغاياتها التي تنتمي بالفعل جوهرياً إلى مجال الأهلية للغايات بكامله. وهذا الشرط الأخير للأهلية، الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم ثقافة الترويض (النظام) هو شرط سلبي، وقوامه أن نحرِّر الإرادة من طغيان الشهوات التي بفعلها نصبح عاجزين عن أن نختار بأنفسنا، إذا ما تعلَّقنا ببعض الأشياء الطبيعية، لأننا عندئذ نتيح لتلك الغرائز بأن تتحول إلى قيود، وقد وهبتنا الطبيعة إياها بمثابة خيوط هادية لا غير، كي لا نهمل تعيين الطبيعة الحيوانية فينا، أو أن نسيء إليها أيضاً، ذاك أننا نبقى دائماً أحراراً بما فيه الكفاية بحيث نشدُّ أو نرخي، نطوِّل أو نقصِّر وذلك بحسب ما تقتضيه غايات العقل.

أما المهارة فلا يمكن أن تتطوَّر فعلاً في الجنس البشري إلا عبر اللامساواة بين البشر؛ فإن السواد الأعظم منهم يتدبَّر ضروريات الحياة بطريقة شبه آلية ومن دون أن يشعر بحاجة إلى أي قدر من حذق خاص، وذلك لراحة ورخاء آخرين ممن يعملون

(*) في الطبعة الأولى: «الحرية» (Freiheit) بدل «الإرادة» (Wille).

في قطاعات أقل ضرورة من الثقافة، أي العلم والفن. هم يعملون تحت شروط قاهرة في أعمال شاقة وقليل من المتعة، ومع ذلك فإن الكثير من ثقافة الطبقات العليا ينتشر بينهم قليلاً فقليلاً. ولكن [393] مع تقدم هذه الثقافة (التي تسمَّى في أوجها ترفاً، وذلك حينما يأخذ الميل نحو ما هو نافل بالإساءة إلا ما لا غنى عنه) تزداد المتاعب لدى الطرفين بوتيرة متساوية وباتجاهين: الأول بسبب عنفٍ خارجي والثاني بسبب استياء داخلي؛ إلا أن هذا البؤس الساطع يبقى مرتبطاً أيضاً بتطور الاستعدادات الطبيعية في الجنس البشري، ويتمُّ على الرغم من ذلك الوصول إلى غاية الطبيعة نفسها، علماً بأنها ليست غايتنا نحن. أما الشرط الشكلي الذي تستطيع الطبيعة وحدها أن تبلغ بواسطته غايتها النهائية فهو ذلك الدستور لعلاقات البشر بين بعضهم البعض، الذي تقف بموجبه سلطة شرعية في كلِّيةٍ تسمَّى **المجتمع المدني**، بوجه الأضرار التي تتسبب بها حرياتٌ تتنازع فيما بينها؛ وفيه فقط يحصل بالفعل أكبر تطور للاستعدادات الطبيعة. ولو كان البشر على قدر كافٍ من الفطنة والحكمة، لأخضعوا أنفسهم بملء إرادتهم وبشكل كامل لهذه السلطة وأقاموا على وجه الضرورة كليةً **تشمل العالم بأسره** [كوزموبوليتية] أيضاً، أي منظومة من جميع الدول التي تواجه [394] خطر الإساءة إلى بعضها البعض. وفي حال لم يتحقق ذلك، وأمام العقبات التي تسببها الغيرة على الشرف وحبُّ السيطرة والطمع لا سيما لدى أولئك الذين يمسكون بالسلطة ويقفون بوجه حتى إمكانية مشروع كهذا، فإن **الحرب** (إما بسبب تفكك دولة إلى دويلات، أو لأن دولة تضم إليها دولاً صغيرة أخرى لتصبح دولة أكبر) سوف تصبح حتمية. وكون الحرب محاولة غير مقصودة [لذاتها] (تثيرها أهواء مطلقة العنان) من قِبَل البشر، إلا أنها قد تقوم بقصد خفيٍّ جداً من قِبَل الحكمة الأسمى، إن لم يكن لإحلال الشرعية، فعلى الأقل من أجل الإعداد لها، مقرونةً بحرية

الدول، ومعها إحلال منظومة مؤسسة أخلاقياً لهذه الدول(*). وعلى الرغم من الويلات المريعة التي تنزلها بالجنس البشري، ومن يبلون بها أثناء الإعداد الدائم [للحرب] في زمن السلم ـ وقد تكون أكثر هولاً ـ فلربما تكون دافعاً إضافياً (لأن الأمل لحالة هدوء سلمي وسعادة للشعب ينأى بعيداً أكثر فأكثر) نحو تطوير جميع المواهب التي تخدم الثقافة فتبلغ أعلى درجة ممكنة.

وفي ما يتعلّق بترويض الميول ـ وهي من قبيل الاستعداد الطبيعي الخاص بمصيرنا كجنس حيواني غائية تماماً، حتى وإن كانت تعيق كثيراً تطور البشرية ـ فمن الواضح مع ذلك أيضاً، بالنسبة إلى هذا المطلب الثاني للثقافة، وجود طموحٍ غائي للطبيعة نحو تهذيب يجعلنا أكثر أهبة لتقبُّل غايات أسمىً من تلك التي يمكن الطبيعة أن توفرها. ولا نستطيع أن ننكر غلوَّ عبء تلك [395] الشرور التي يُغدقها علينا الإسفاف في إرهاف الذوق إلى درجة يصبح معها بمصافّ المثال [الأعلى]، وحتى الترف في العلوم الذي يصبح بمثابة غذاء للتبجُّح؛ كل هذا يولد ميولاً نعجز عن إشباعها نظراً لكثرتها. ولكن في المقابل علينا أيضاً ألَّا نسيء فهم غاية الطبيعة وهي العمل دائماً باطّراد على التغلُّب على خشونة وعنف هذه الميول التي تخصُّ الجزء الحيواني فينا وغالباً ما تقف عائقاً بوجه تهذيب ما يخدم مصيرنا الأعلى (الميول نحو المتعة) وبهذا تفسح المجال أمام تطور البشرية. إن الفنون الجميلة والعلوم، بما توفره من لذة يسهل إيصالها للجميع، وبواسطة ما تحدثه في المجتمع من صقلٍ وتهذيب، فإنها ـ وإن لم تجعل الإنسان أفضل أخلاقياً ـ إلا أنها تجعله مؤدَّباً وتكسبه الكثير على حساب طغيان نزوات الحواس، وبهذا تعدُّه لسيادةٍ ينبغي ألا تكون

(*) يطوّر كَنْت هذه الأفكار في مؤلفه الشهير: **حول السلام الدائم** (*Zum Ewigen Frieden*) (1795).

فيها سلطة إلَّا للعقل وحده. أما الويلات التي تأتي علينا من الطبيعة من ناحية، ومن أنانية عند البشر لا تطاق من ناحية أخرى، فهي في الحين ذاته تحشد قوى النفس وتعززها وتجعلها أكثر صلابة كي لا تستسلم لتلك الويلات، وهكذا تجعلنا نشعر في داخلنا بقدرة كامنة فينا على [تحقيق] غايات أسمى[3].

[396]

الفقرة 84

حول الغاية الأخيرة من وجود عالم، أي الخليقة نفسها

الغاية الأخيرة هي تلك التي لا تُعوز إمكانيتَها أيةُ غاية أخرى.

ولو أننا لم نقرّ ـ كمبدإ لتفسير غائية الطبيعة ـ إلَّا بآليتِها، فليس في وسعنا أن نتساءل: لماذا توجد الأشياء في العالم؟ إذ سيكون الأمر متعلقاً عندئذ ـ وفي إطار طرحٍ مثالي كهذا ـ بالإمكان الفيزيائي للأشياء (ولن تكون أكثر منَ فذلكةٍ من دون موضوع لو فكَّرنا بها كغايات)، وبهذا ننسب هذا الشكل إلى الصدفة أو إلى الضرورة العمياء، وفي كلتا الحالتين لن يكون لذلك السؤال أي معنى. أما إذا أقررنا بحقيقة الارتباط الغائي في [397]

---

(3) إن قيمة الحياة **بالنسبة إلينا**، إذا ما قيست فقط بما **نتمتع به** (بالغاية الطبيعية لمجموع جميع الميول، بالسعادة)، لَسَهُل القول الفصل فيها: إنها تسقط تحت الصفر؛ وبالفعل من ذا الذي يرغب أن يعاود الحياة من جديد بالشروط نفسها، أو حتى وفق مخطط جديد يضعه هو لنفسه (إنما بحسب سير الطبيعة) إذا كان قائماً على المتعة فحسب؟ لقد بيَّنا أعلاه ما للحياة من قيمة بفعل ما تحتوي هي عليه في ذاتها لو كانت لتُعاش بحسب ما للطبيعة من غايات بخصوصنا نحن،وقوامه هو **ما نفعله** (وليس ما نتمتع به فقط) والذي لا نشكل نحن فيه دائماً أكثر من وسيلة لغاية نهائية غير معيَّنة. إذاً لا يبقى لنا سوى تلك القيمة التي نعطيها نحن لحياتنا، وذلك ليس قياساً بما نفعله فحسب، بل بما نفعله أيضاً بغاية، باستقلال تام عن الطبيعة بحيث لا يكون وجود الطبيعة نفسه غايةً إلَّا بهذا الشرط. .

العالم، وبنوعٍ خاص من العلِّية له، أي علّية **علّة تفعل عن قصد**، فإننا لا نستطيع أن نقتصر على السؤال: لماذا بعض الأشياء في العالم (وهي الكائنات العضوية) لها هذا الشكل أو ذاك، ولماذا وضعتها الطبيعة في هذه العلاقة أو تلك مع سائر الأشياء؟ فإذا فكَّرنا في عقل، ينبغي أن يُعَدَّ العلةَ لإمكان هذه الأشكال، كما هي حقيقةً في الأشياء، عندئذ يجب أن نطرح أيضاً السؤال عن المبدإ الموضوعي الذي أمكنه أن يحمل هذا العقل المبْدِع على إيجاد أثرٍ من هذا القبيل يكون هو الغاية النهائية التي من أجلها تُوجد مثل هذه الأشياء.

لقد قلتُ أعلاه: إن الغاية الأخيرة غايةٌ ليس بمقدور الطبيعة أن تكفي لتحقيقها وفق فكرتها، لأن [هذه الغاية] غير مشروطة بشرط. ذلك أنه لا يوجد في الطبيعة (بما هي كائنٌ حسّي) شيء يكون أساسُ تعيينه حاضراً فيه ولا يكون بدوره مشروطاً. ولا يقتصر هذا على الطبيعة خارجاً عنا فقط (الطبيعة المادية)، بل يشمل أيضاً الطبيعة في داخلنا (الطبيعة المفكِّرة)، علماً بأنني آخذ على الاعتبار ما هو طبيعةٌ فيَّ لا غير. وما يجب أن يوجد ـ بحكم تركيبه الموضوعي ـ كغاية أخيرة لعلّةٍ عاقلة، يجب أن يكون [398] بحيث لا يَعْتَمد ـ في نظام الغايات ـ على أي شرط آخر غير فكرته.

ولا يوجد في العالم سوى نوع واحد من الموجودات عِلَّته غائيةٌ، أعني موجَّهةٌ نحو غايات، وقد جُبلَ في الوقت نفسه على أن يكون القانونُ الذي بحسبه يحقُّ لهذه الموجودات أن تضع لنفسها غاياتٍ متصوَّراً حتماً على أنه غير مشروطٍ حتى بها، ومستقلٌ عن الشروط الطبيعية، وضروري في ذاته. والكائن من هذا النوع هو الإنسان؛ ولكن باعتباره شيئاً في ذاته كنومنون(*)؛ إنه

(*) النومنون: مصطلح وضعه كَنْت للدلالة على الحقيقة المطلقة التي تجاوز =

الموجود الطبيعي الوحيد الذي نستطيع أن ندرك فيه ـ اعتباراً من تكوينه ـ قدرةً فوق ـ محسوسة (الحرية) وحتى قانون العلّية، ومعه موضوعه الذي بوسعه أن يضعه لنفسه غايةً عليا (الخير الأسمى في العالم).

بيد أننا لا نستطيع بخصوص الإنسان (وكلِّ كائن عاقل في العالم)، بوصفه كائناً أخلاقياً، أن نستمرَّ في طرح السؤال: ما الهدف من وجوده (quem in finem)، فوجوده يشمل في ذاته الغاية العليا التي يستطيع ـ بقدر قواه ـ أن يُخضع لها الطبيعة كلَّها، أو أنه على الأقلِّ لا يحق له أن يحكم على نفسه تجاهها بأنه خاضعٌ لأي تأثير صادر عنها. فإذا كانت الأشياء في العالم، من حيث هي كائنات لا تستقلُّ بوجودها، تفترض علَّةً عليا تفعل وفق [399] غايات، فإن الإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة؛ لأنه من دون الإنسان لن تكون سلسلة الغايات المتوقِّفة بعضها على بعض مؤسَّسةً تأسيساً كاملاً؛ وفي الإنسان وحده، وفقط بوصفه ذاتاً للأخلاقية، يمكن العثور على التشريع غير المشروط تجاه الغايات، ذلك التشريع الذي يجعله وحده قادراً على أن يكون غاية أخيرة تخضع لها الطبيعة بأسرها من الناحية الغائية[4].

= نطاق التجربة ولا تُدرك بالعقل النظري لأن قوانين هذا العقل لا تحيط بالمطلق ولا تدرك إلا الظواهر. ويقابل النومنون الفينومنون (الظاهرة).

(4) قد تكون سعادة الكائنات العاقلة في العالم غايةَ الطبيعة، وفي هذه الحالة تكون غايتها الأخيرة أيضاً. وليس بوسعنا أن ندرك على الأقل **قبلياً**، لماذا لا ينبغي أن تكون الطبيعة مرتَّبةً على هذا الشكل، بحيث يكون هذا الفعل ممكناً بكل تأكيد بفعل آليَّتها على الأقل بقدر ما نستطيع إدراكه. إلا أن أخلاقيةً وعلِّيةً خاضعة لها بحسب غايات، لا يمكن إطلاقاً أن تصدر عن عللٍ طبيعية؛ ولأن مبدأ تعيينها للعمل فوق ـ محسوس، فهو إذاً الشيء الوحيد الممكن في نظام الغايات وغير المشروط بإطلاق بالنسبة إلى الطبيعة، وبهذا يكون الذاتَ الوحيدةَ المهيَّأةَ لأن تكون **الغايةَ الأخيرة** للخليقة، ولها تخضع الطبيعة بأسرها. ـ وفي المقابل ليست **السعادة** ـ كما بيَّنا ذلك في الفقرة السابقة باللجوء إلى شهادة الخبرة ـ حتى **غاية الطبيعة** بالنسبة إلى الإنسان، مع تميُّزه عن سائر المخلوقات، وبدرجة أقل بكثير **غايةَ الخليقة الأخيرة**. =

[400]

الفقرة 85

في اللاهوت الطبيعي

اللاهوت الطبيعي هو محاولة يقوم بها العقل ليستدلَّ من **أهداف** الطبيعة (التي لا يمكن معرفتها إلا تجريبياً) على العلّة الأسمى للطبيعة وصفاتها. في حين أن **اللاهوت الأخلاقي** هو محاولة للاستدلال على تلك العلّة وصفاتها انطلاقاً من غاية الكائن العاقل الأخلاقية في الطبيعة (التي نستطيع أن نعرفها **قبلياً**).

ومن الطبيعي أن تتقدَّم الأولى على الثانية. لأننا لو أردنا أن نستدلَّ من الأشياء في العالم على علَّة الكون، **غائياً**، لكان من الضروري عندئذٍ أن تكون أهداف الطبيعة معطاةً أولاً، فنبحث لها بعد ذلك عن هدف نهائي ومن ثمَّ عن مبدإ علِّية هذه العلّة الأسمى.

ويُمكن، لا بل يجب، أن تُجرى أبحاث كثيرة في الطبيعة وفق المبدإ الغائي، من دون أن يكون لدينا سبب يدفعنا إلى السؤال عن أساس فعل غائي نلقاه في كثير من منتجات الطبيعة. [401] أما إذا أردنا الحصول، هنا أيضاً، على مفهومٍ لذلك، فلن نجد له

= وبالطبع يستطيع البشر أن يصنعوا منها دوماً غايتهم الذاتية الأخيرة. ولكن لو تساءلتُ في موضوع الغاية الأخيرة للخليقة: لماذا كان على البشر أن يوجَدوا؟ عندئذ سيكون الكلام حول غاية موضوعية عليا، كتلك التي قد يتطلبها العقل الأسمى لمخلوقاته. ولو كان الجواب عن ذلك: لكي توجد كائنات تستطيع تلك العلّيةُ العليا أن تُحسِنَ إليها، فعندئذ نناقض الشرطَ الذي يُخْضِعُ له عقلُ الإنسان نفسُه حتى رغبَتَه الحميمة بالسعادة (أي الانسجام مع تشريعه الأخلاقي الداخلي الخاص به). وهذا يبرهن على أن السعادة لا يمكن أن تكون إلّا غايةً مشروطة، وأن الإنسان أيضاً لا يمكن أن يكون غاية الخليقة الأخيرة إلّا ككائنٍ أخلاقي؛ أما في ما يخص وضعه فلن تكون السعادة مرتبطة به إلا كنتيجة، وبقدر حجم انسجامه مع تلك الغاية باعتبارها الهدف من وجوده.

على الإطلاق فهماً يذهب إلى أبعد من حكمة مَلَكة الحكم المفكِّرة لا غير، أي إنه لو لم يعطَ لنا في الطبيعة سوى منتَجٍ عضوي واحد، فإننا ـ بحسب طبيعة مَلَكة المعرفة فينا ـ لن نستطيع أن نفكِّر بوجود أساسٍ له في غير علِّة الطبيعة نفسها (سواء فيها كلها أو في جزء محدد منها)، التي تحتوي بواسطة الفهم على علِّيته نفسها؛ ومع أن مبدأ الحكم هذا لا يتقدم بنا إلى الأمام في شرح الأشياء الطبيعية وأصلها، إلا أنه يفتح لنا نافذة على الطبيعة، يحدونا منها الأمل بأن نقترب أكثر من تعيين مفهوم كائن أصيل، كان سيبقى لولا ذلك عقيماً.

ومن هنا أقول: مهما بلغ الأمر باللاهوت الطبيعي، إلا أنه لن يستطيع أن يبوح لنا بشيء حول **غاية نهائية** للخليقة، كونه لا يصل حتى إلى حدود طرح السؤال حولها. إنه يستطيع، من دون شكٍ، أن يبرِّر مفهوم علَّةٍ عاقلةٍ للعالم، كمفهوم وحيد مناسب ذاتياً لطبيعة مَلَكة المعرفة فينا حول إمكانية الأشياء التي نستطيع جعلها مفهومة بالنسبة إلينا بموجب غايات، لكنه لا يستطيع أن يحدد هذا المفهوم إلى أبعد من ذلك، لا بقصدٍ نظري ولا بقصدٍ عملي؛ كما لا تبلغ محاولتُه الهدفَ منها، وهو تأسيس لاهوت، بل تبقى دوماً غائية طبيعية ليس إلا؛ والسبب في ذلك أنه يُنظر، ويجب أن يُنظر دوماً إلى العلاقة الغائية فيها بما هي مشروطة دوماً في الطبيعة؛ وينجم عن ذلك أن الغاية التي من أجلها وُجدت الطبيعةُ نفسها (غاية يجب البحث عن أساسها خارج الطبيعة) لا يمكن أن توضَع حتى موضع تساؤل من قِبَله [اللاهوت الطبيعي] حتى ولو تعلَّق الأمر بالفكرة المحدَّدة عن هذه الغاية بغية الوصول إلى مفهوم معيَّن لتلك العلِّية العاقلة العليا للعالم، ومن هنا إلى إمكانية [قيَام] لاهوت. [402]

إذاً ما الهدف من أن تكون الأشياء في العالم ذات فائدة لبعضها البعض؟ وما الهدف من أن تكون الكثرة في شيء واحد

ذات فائدة لهذا الشيء نفسه؟ وحتى [السؤال]: من أين يأتي مبرّرُ اعتقادنا بأن لا شيء في العالم من دون فائدة، بل لكل شيء **في الطبيعة** فائدة لأمرٍ ما ـ شرط أن يكون على بعض الأشياء أن توجد (كغايات) ـ وإلّا لما كان لعقلنا، في ما يتعلق بمَلَكة الحكم حول إمكانية الشيء الذي لا مناص من الحكم فيه غائياً، سوى المبدإ القائم على إخضاع آلية الطبيعة لمعماريَّة مبدعٍ عاقل للعالم: هذا كله تنجزه النظرةُ الغائية إلى العالم بطريقةٍ رائعة وجديرة بالإعجاب إلى أبعد الحدود. ولكن بما أن المعطيات، وبالتالي المبادئ التي تقودنا إلى تعيين ذلك المفهوم لعلَّةٍ عاقلة للعالم (كفنَّانٍ أسمى) تجريبيةٌ فقط، فهي لا تتيح لنا أن نستنتج أياً من صفاته، إلا تلك التي توحي بها لنا التجربة من خلال نتائجها. [403] وبما أنه لا يمكن التجربة على الإطلاق أن تشمل الطبيعة بأسرها كمنظومة، فلا بدَّ والحالة هذه، من أن تصادف كثيراً (ظاهرياً) ذلك المفهوم وأسس براهين متناقضة فيما بينها؛ ولكن، حتى ولو استطعنا الإحاطة بكامل المنظومة تجريبياً ـ وهذا بخصوص الطبيعة لا غير ـ يبقى أن التجربة لن تستطيع أبداً أن ترتقي بنا إلى فوق الطبيعة، إلى الغاية من وجودها نفسه، وبالتالي إلى مفهومٍ معيَّن عن ذلك العقل الأسمى.

إننا، إذا قلَّصنا أبعاد المهمة التي يجهد لاهوت طبيعي وراء القيام بها، فسيكون عندئذ حلّها سهلاً. أما إذا أسرفنا فعلاً في إطلاق مفهوم **الألوهية** على كل كائنٍ عاقل نفكِّر فيه ـ وقد يكون واحداً أو أكثر ـ له صفات كثيرة وعظيمة جداً، لكنه لا يملك كل الصفات الضرورية كي يكفي بشكل كامل لتأسيس طبيعة منسجمة مع أكبر غاية ممكنة؛ أو إذا أضفنا ملحقات تعسفية على نظرية بهدف سدِّ ما فيها من نقص آتٍ عما توفِّره البراهين؛ أو إذا قَبِلْنا ـ كلَّما وجدنا لذلك مبرِّراً ـ بدرجة **عالية** من الكمال (وما معنى «عالية» في نظرنا؟) ووجدنا بعد ذلك أنفسنا مخوَّلين بأن نفترض

كل [الكمال] الممكن، فعندئذ [يحق] للغائية الطبيعية أن تقيم ادعاءات ذات أهمية بأن شرف تأسيس لاهوتٍ يعود إليها. أما إذا طلب منا أن نبيِّن الدافع الذي يدفعنا إلى إضافة هذه الملاحق، لا بل أكثر من ذلك، المبرِّر الذي يبرِّر لنا ذلك، فسوف نبحث من [404] دون جدوى عن أساس مبرِّرٍ في مبادئ الاستخدام النظري للعقل، الذي يقتضي بكل تأكيد، لشرح موضوع التجربة، ألَّا ننسب إليه من صفات أكثر مما نعثر عليه في المعطيات التجريبية لإمكانيتها. وسنرى بتمحيصٍ أكثر دقةٍ، أنَّ فكرة كائنٍ سام بالمعنى الحصري، إنما تقوم على أساس استخدام للعقل بطريقة مخالفة كلّياً (الاستخدام العملي)، تَقَع أساساً **قبلياً** في داخلنا، هي التي تدفع بنا إلى إكمال التمثُّل الناقص الذي تقيمه غائيةٌ(*) طبيعية حول الأساس الأصيل للأهداف في الطبيعة، إلى أن تكمله بمفهوم ألوهية. وعلينا ألَّا نتصوَّر خطأً أننا قد أقمنا هذه الفكرة، وأقمنا معها لاهوتاً باستخدام نظري للعقل في المعرفة الطبيعية للعالم، وأقلَّ من ذلك بكثير أنَّنا بهذا نكون قد أتينا ببرهان عن حقيقتها.

إننا لا نستطيع أن نُلقي باللوم كثيراً على القدماء، لتصوُّرهم أن آلهتهم قد اختلف بعضها عن البعض الآخر اختلافاً كبيراً تبعاً للقدرة حيناً، والنوايا والقرارات حيناً آخر، وفي كلتا الحالتين على أنهم جميعاً ـ من دون استثناء رئيسهم ـ مقيَّدون بطريقة التفكير البشري. لأنهم وَجَدوا لدى رؤيتهم ترتيبَ وسيرَ الأشياء في الطبيعة، أنه لا بد من أن يعتقدوا بوجود شيء أكثر من آلي كعلَّةٍ لها، وبمقاصد لبعض العلل العليا التي لم يكن باستطاعتهم تصوُّرُها إلَّا كقوى تفوق قوى الإنسان قابعة وراء المنظومة الآلية [405] لهذا العالم. ولكن لأنهم صادفوا فيه الخير والشرَّ، المفيد والضارَّ على تداخل شديد ببعضها البعض، على الأقلّ في نظرنا، ولأنهم

(*) ورد في الطبعة الأولى Theologie (لاهوت) بدلاً من Teleologie (غائية).

لم يكونوا ليسمحوا لأنفسهم، رغم ذلك، بالاعتقاد بأن ثمة غاياتٍ حكيمة ونافعة لم يروا لها برهاناً موجودة سراً في أساسها وأنها صادرة عن فكرةٍ تعسُّفية لمبدع أصيل كلّيّ الكمال، لذا كان من الصعب جداً أن يقع حكمهم حول علة العالم العليا على غير ما جاء عليه طالما أن استخدامهم النظري للعقل كان يتبع دوماً حِكَمَه هو وحده. وظنَّ آخرون ممن هم علماء طبيعة وأرادوا أن يكونوا لاهوتيين في الوقت نفسه، أنهم سيُرضون العقل إذا هم زوَّدوا الوحدةَ المطلقة لمبدإ الأشياء الطبيعية، التي يتطلبها العقل، بفكرة كائنٍ يكون فيه، كجوهر وحيد، كل ما تبقى من أشياء، مجرَّدَ تعييناتٍ ملازمة له. نعم، لن يكون هذا الجوهر علّةَ العالم بالإدراك، إلا أننا سوف نلقى فيه مع ذلك، بما هو فاعلٌ، إدراكَ كلٍ من كائنات العالم كافةً؛ هو إذاً كائن، لم يكن له بالتأكيد أن يُنتج شيئاً وفقَ غايات، ومع ذلك وَجَب على جميع الأشياء فيه، بسبب وحدة الفاعل التي هي مجردُ تعييناتٍ له، أن تكون على علاقة ببعضها البعض غائياً، حتى ولو من دون غاية أو قصد [خاص بكل منها]. وهكذا أدخلوا مثاليَّة العلل الغائية، لمَّا حوّلوا وحدة كثير من الجواهر المرتبطة غائياً ببعضها البعض ـ وهي وحدةٌ يصعب شرحُها ـ من وحدة ارتباطِ علّيٍّ بجوهر **واحد**، إلى [406] وحدة تلازمٍ **في** جوهر **واحد**. هذا المذهب الذي أصبح في ما بعد **مذهب وحدة الوجود**(*) حينما نُظِر إليه من جانب كائنات العالم الملازِمة، ثم (لاحقاً) **السبينوزية**(**) مع النظرة من جهة الفاعل

(*) مذهب وحدة الوجود (Pantheism) هو مذهب الذين يوحِّدون الله والعالم ويزعمون أن كل شيء هو الله. وهو مذهبٌ قديم أخذت به البراهمانية والرواقية والأفلاطونية الجديدة والصوفية، وعَرَفَ على ممر العصور عدة صور جديدة منها السبينوزية ووحدة الوجود المثالية (هيغل) والطبيعية.

(**) السبينوزية هي المذهب الذي يقرِّر أن الله وحده هو الموجود الحق. وهي تحمل اسم الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (1632-1677).

القائم بذاته بما هو الكائن الأصيل، لم يحلَّ إشكال الأساس الأول لغائية الطبيعة بقدر ما إنه قام بإلغائه، عندما تحوَّل هذا المفهوم الأخير، وقد سُلِبتْ منه كل حقيقته، إلى مجرَّد سوء فهمٍ لمفهومٍ أنطولوجي شاملٍ عن شيءٍ بصورة عامة.

ولن يكون بإمكاننا أن نستخرج مفهوم ألوهيةٍ يكفي لحكمنا الغائي في الطبيعة، باعتماد المبادئ النظرية فقط لاستخدام العقل (وهي وحدها التي يؤسِّس اللاهوت الطبيعي نفسَه عليها). لأنه إما أن نُعلن أن كلَّ غائيةٍ ليست سوى تضليلٍ لمَلَكة الحكم، في الحكم في العلاقة السببية بين الأشياء، ونلجأ بالتالي إلى مبدإ وحيدٍ هو مبدأ آلية الطبيعة، حيث يبدو لنا وكأنها تحتوي على مجرد علاقة عامة بغايات، نظراً لوحدة الجوهر التي هي كثرةُ تعييناته لا غير؛ أو أننا نريد التمسك بمبدإ واقعية هذا النوع [407] الخاص من العلِّية بدلاً من مثالية الغايات النهائية، وعندئذ نستطيع أن نضع في أساس أهداف الطبيعة عدداً من الكائنات العاقلة الأصيلة أو كائناً واحداً فقط. ولكن حالما نحصل على مبادئ تجريبية فقط، مأخوذة من العلاقة الغائية الحقيقية في العالم، كي نؤسس عليها مفهومه نفسه، فسوف لا نجد أيَّ نُصحٍ لمجابهة النَّشاز الذي تقيمه الطبيعة في كثير من الأمثلة في ما يتعلَّق بوحدة الغايات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لن يكون بمقدورنا إطلاقاً أن نقيم مفهوم علَّةٍ عاقلة وحيدة، تبرِّر التجربةُ وحدها استنتاجها بأيّ شكل كان (نظرياً أو عملياً) وتكون محددة بحيث إنها تكفي لاهوتاً صالحاً للاستخدام.

ولا شك في أن الغائية الطبيعية تدفعنا نحو البحث عن لاهوت. أما هي فتبقى عاجزة عن أن تنتج شيئاً كهذا مهما تَقَدَّمنا في تقصّي الطبيعة بالتجربة، وأياً كانت المساعدة التي بإمكاننا نحن أن نقدمها عن طريق أفكار العقل للعلاقة الغائية المكتَشَفة فيها (ولا بد أنها أفكارٌ نظرية عما يتعلّق بإشكاليات

الطبيعة). ولعلَّ قائلاً يقول، وبحقٍ: ما الفائدة من أن نجعل في أساس كل هذه التنظيمات الغائية عقلاً كبيراً، لا نستطيع الإحاطة به، فنجعله ينظِّمُ هذا العالم وفق مقاصد؟ في حين أن الطبيعة لا تقول لنا شيئاً عن القصد النهائي - وهي لن تستطيع إلى ذلك سبيلاً على الإطلاق - ولن نستطيع نحن بدورنا أن نُقيم من دونه نقطة ربطٍ تشمل كلَّ هذه الغايات الطبيعية، مبدأً غائياً يكفي من طرفٍ لمعرفة جميع الغايات في منظومةٍ، ويمكِّننا من طرف آخر، من تكوين مفهومٍ عن هذا العقل الأسمى، بما هو علَّة طبيعةٍ كهذه، فأحصلُ عندئذ على مقياسٍ لمَلَكة الحكم المفكِّرة فيه [408] غائياً. نعم، قد يكون توفَّر لي عندئذ **إدراكٌ فنيٌ** لغاياتٍ مبعثرة، غير أنني لا أكون قد حصلت على **حكمةٍ** لغايةٍ نهائية يجب أن تحتوي على الأساس الحقيقي لتعيين [الفهم المذكور]. ولكن، مع غياب غاية نهائية، لا يستطيع سوى العقل المحض أن يوفِّرها **قبلياً** (ذاك أن جميع الأهداف في العالم مشروطةٌ تجريبياً، وليس بمقدورها أن تحتوي على شيء يكون خيراً بشكل مطلق، وإنما هو خيرٌ لهذا أو ذاك كمقصد عرضي) ويستطيع هو وحده أن يعلِّمني ما هي صفات ودرجة وعلاقة العلّة العليا للطبيعة(*) التي يجب عليَّ أن أفكِّر فيها كي أحكم عليها كمنظومة غائية: [ثم] كيف، وبأي حقٍ يجوز لي أن أوُسِّع وأُكمل مفهومي المحدود جداً عن هذا العقل الأصيل، بحيث أستطيع أن أؤسِّسه على معرفتي الضئيلة للعالم، وأصِل إلى فكرة هذا الكائن الأصيل، كلّيّ القدرة، القادر على تحقيق أفكاره، وإلى إرادته في أن يفعل ذلك، الخ.. وفي نهاية المطاف إلى فكرة كائنٍ كلّي الحكمة ولا - نهائي؟ فلو كان لهذا كله أن يحدث نظرياً، لكان عليَّ أن أفترض في ذاتي العلمَ بكل شيء، بحيث أفهم

(*) في الطبعة الأولى: علاقة العلة بالطبيعة: (Ursache zur Natur).

أهداف الطبيعة بكل ترابطها فيما بينها، وأن أفكِّر فوق ذلك بكل المخطَّطات الممكنة، التي، بالمقارنة، معها، لا بد أن يكون المتحققُ منها الآن أفضلَها بحق. والسبب في ذلك أنه، لو لم [409] تكن لديّ هذه المعرفة الكاملة بالفاعلية، لَمَا استطعت أن أصل إلى أي مفهومٍ معيَّن للعلّة العليا، مفهوم لا يمكن أن نلقاه إلّا في عقل لا ـ نهائي من أيِّ منظور كان، أي مفهوم ألوهية، وهكذا أكون قد وضعت أساساً للاهوت.

ومع كل التوسُّع الممكن للغائية الطبيعية وفق المبدإ الذي قدّمناه أعلاه، نستطيع القول: إنه لا يمكننا ـ بحسب تكوين ومبادئ مَلَكة المعرفة فينا ـ أن نفكِّر في ما للطبيعة من تنظيمات غائية أصبحت معروفة لدينا، إلَّا على أنها نتاج عقلٍ تخضع هي له. أما أن نعرف ما إذا كان لهذا العقل قصدٌ نهائي بخصوص كلِّية الطبيعة وإنتاجها (قصدٌ لا يكمن حينئذ في طبيعة العالم الحسي)، فهذا ما لا يستطيع البحث النظري في الطبيعة أن يكشف لنا عنه إطلاقاً. بل يبقى، مع كل معرفتنا لها، أمراً غير محسوم، ما إذا كانت تلك العلَّةُ العليا تعمل في كل مكانٍ وفقَ غاية نهائية، أم أنها تعمل بالأحرى بموجب عقلٍ، تحدِّد له ضرورة طبيعته البحتة (تمثيلاً مع ما نسميه فنَّ الغريزة لدى الحيوانات) إنتاج أشكالٍ محددة، من دون أن نُضطرَّ [لتحقيق ذلك] إلى أن ننسبَ إليه بسبب ذلك حتى حكمةً، حكمة عليا، مقرونةً بكل الصفات الأخرى الضرورية لكمال منتوجها.

[410] فاللاهوت الطبيعي إذاً هو غائية طبيعية أُسيءَ فهمها ولا فائدة منه إلَّا كإعدادٍ (تمهيد) للاهوت. وهو لن يفي بهذا الغرض، ما لم نُضِفْ إليه مبدأً من طبيعةٍ أخرى، يستطيع أن يستند إليه، ولكن ليس بحدِّ ذاته ـ كما تريد له هذه التسمية أن يكون ـ فيكون كافياً لهذا القصد.

الفقرة 86
في اللاهوت الأخلاقي

ثمَّة حكمٌ لا يستطيع الفهم الأكثر شيوعاً الامتناع عنه حينما يفكِّر في وجود الأشياء في العالم وفي وجود العالم نفسه، وهو أن جميع المخلوقات بشتى أنواعها، مهما كان الفن في بنيتها عظيماً وتعددت الرُّبط التي تحيلها إلى بعضها البعض بشكل غائي، لا بل حتى كلية هذه الكثرة من منظوماتها نفسها التي نسمِّيها خطأً عوالم، [هذا كله] سيكون وجوده عَبَثاً لو لم يوجد الإنسان (الكائنات العاقلة بشكل عام) فيه؛ وهذا يعني أنه من دون الإنسان تكون الخليقة بأسرها مجرَّد صحراء، لا فائدة منها ولا غاية نهائية. ولكن لا يستمدُّ وجود كل شيء سواه في العالم قيمته بالنسبة إلى مَلَكة المعرفة لديه (العقل النظري)، كأن يكون وجود شخص ما مثلاً يستطيع أن **يتأمل** العالم أمراً ضرورياً. لأنه لو كان تأمل العالم هذا لا يتيح له سوى تمثُّل الأشياء من دون غاية [411] نهائية، فعندئذ لن يكسب وجودها أية قيمة من مجرد هذه المعرفة؛ فلا بد إذاً من افتراض غاية نهائية لها، وبالنسبة إليها تأتي قيمة تأمل العالم نفسه. ثمَّ إننا لا نُحْمَل على التفكير بوجود غاية معطاة للخليقة حتى ولا استناداً إلى الشعور باللذة أو بمجموع اللذات؛ أعني أنه ليس الشعور بالارتياح أو الاستمتاع (جسدياً كان أم روحياً)، وبكلمة واحدة ليست السعادة هي التي نقدِّر القيمة المطلقة وفقاً لها. ذاك أنه، لو كان الإنسان موجوداً وأخذ بهذه الأمور على أنها المقصد النهائي بالنسبة إليها، لَمَا توفَّر لدينا أي مفهوم عمَّا هو موجود أصلاً من أجله ولا لأية قيمة يمتلكها هو نفسه فتجعل وجوده ممتعاً. إذاً لا بد أن يكون قد افتُرض أنه الغاية النهائية للخلق، كي يتوفَّر أساس عقلي للتمسك بالقول: إن على الطبيعة أن تنسجم مع سعادته، إذا ما اعتُبرت ككليةٍ مطلقة وفقاً لمبادئ الغايات. ـ إذاً ليس لدينا سوى مَلَكة

الرغبة [في ما نبحث عنه]، ولكن ليس تلك التي تجعله تابعاً للطبيعة (بواسطة الدوافع الحسِّية) ولا تلك التي تقوم بالنسبة إليها قيمة وجوده على ما يتقبله ويستمتع به، وإنما تلك القيمة التي يستطيع هو وحده أن يعطيها لنفسه، والتي تقوم على ما يفعله هو، وكيف، وبحسب أية مبادئ يعمل، ليس بصفته جزءاً من الطبيعة، بل في إطار **حرية** مَلَكة الرغبة لديه؛ وهذا يعني إرادة خيِّرة تكون هي وحدها ما به يصبح لوجوده قيمة مطلقة، وما يكون بالنسبة إليه **هدفاً نهائياً** لوجود العالم. [412]

ويتفق مع هذا الحكم اتفاقاً تاماً حكم العقل البشري السليم [القائل]: لا يمكن أن يكون الإنسان غايةً نهائية للخليقة إلا ككائن أخلاقي، إذا ما وجِّه الحكم نحو سؤال كهذا وأُريد البحث فيه. وقد يقول قائل: وما الفائدة من أن يكون لهذا الإنسان هذا الكمُّ الكبير من المواهب، وأن يكون نشيطاً بهذا القدر للعمل بها فيكون له بذلك تأثير مفيد على الجماعة ويكتسب من جراء ذلك قيمة كبيرة سواء بالنسبة إلى سعادته أو أيضاً بالنسبة إلى منفعة الآخرين، إن لم يمتلك إرادة حسنة؟ إنه [سيكون عندئذ] موضوعاً يستحقُّ الاحتقار إذا نظرنا في داخله؛ وإذا لم يكن على الخليقة أن تكون محرومة في كل شيء من غاية نهائية، فإنه عليه هو ـ وهو الذي ينتمي إليها كونه إنساناً ـ أن يُحرم كإنسان شرير في عالم تحكمه قوانين أخلاقية وبموجبها من غايته الذاتية (السعادة) التي تشكل الشرط الوحيد الذي يمكن أن ينسجم به وجوده مع الغاية النهائية.

والآن إذا وجدنا في العالم ترتيبات غائية وأخضعنا الغايات المشروطة فقط لغاية غير مشروطة، أي لغاية نهائية، كما يتطلب العقل ذلك بالضرورة، فعندئذ سوف نرى قبل كلٍ بسهولة أنه لا يمكن الكلام هنا عن غايةٍ للطبيعة (في داخلها) بما هي موجودة، بل عن غاية وجودها، بما في ذلك ترتيباتها كافة، وبالتالي عن [413]

الغاية الأخيرة **للخليقة**، وعن الشرط الأعلى داخلها بشكل خاص، الذي لا يمكن أن تتحقق غاية نهائية إلا به (أي الأساس المعيِّن لعقلٍ أسمى لإبداع كائنات العالم).

أما وقد اعترفنا بالإنسان غايةً للخليقة لكونه كائناً أخلاقياً فقط لا غير، فقد أصبح لدينا بالدرجة الأولى سبب، أو على الأقل الشرط الرئيسي الذي يتيح لنا النظر إلى العالم ككلٍّ مترابط وفق غايات **وكمنظومة** من الغايات النهائية؛ ولكن لدينا بشكل أساسي من أجل علاقة غايات الطبيعة بعلة عاقلة للعالم، العلاقة الضرورية لنا بحسب تكوينة عقلنا، لدينا **مبدأ واحد** يسمح لنا بأن نفكر بطبيعة وخصائص هذه العلة الأولى كأساس أعلى في مملكة الغايات، وبهذا نستطيع أن نعيِّن مفهومها، الأمر الذي لم يكن باستطاعة الغائية الطبيعية أن تقوم به، هي التي لم يكن بإمكانها أن تفسح المجال إلا لمفاهيم غير معيَّنة عن هذه العلة، مفاهيم لا تفي بالغرض في استخدامها عملياً أو نظرياً على حد سواء.

وإنطلاقاً من هذا المبدإ كما تمَّ تعيينه لعلِّية الكائن الأصيل، يجب علينا أن نفكر في هذا الأخير ليس فقط كعقلٍ مشرِّع للطبيعة، بل كمشرِّع أسمى في مملكة أخلاقية للغايات أيضاً. وفي [414] ما يتعلَّق **بالخير الأسمى**، الذي لا يمكن أن يكون إلَّا تحت سيادته، أي وجود الكائنات العاقلة تحت قوانين أخلاقية، علينا أن نفكر بهذا الكائن الأصيل على أنه **عارف بكل شيء**، كي لا تخفى عليه حتى أعمق ما في النوايا (هذه التي تشكل القيمة الأخلاقية الحقيقية لأفعال الكائنات العاقلة في العالم)؛ وأنه **كلِّي القدرة**، كي يجعل الطبيعة بأسرها تتواءم مع هذه الغاية العليا؛ وأنه **كلِّي الرحمة** و**عادل** في الحينِ ذاته، لأن هاتين الصفتين (وباتحادهما تحصل الحكمة) تشكّلان شروط علِّية علَّةٍ أسمى للعالم كخيرٍ أسمى تحت قوانين أخلاقية؛ وهكذا أيضاً كل ما تبقّى من صفات سامية، **كالأزلية** و**الحضور في كل مكان**، إلخ..

(ذاك أن الرحمة والعدل هما صفتان أخلاقيتان)(*) التي تفترض بالنسبة إلى غاية نهائية كهذه، يجب أن يتمَّ التفكير فيها. ـ وبهذه الطريقة تملأ الغائية **الأخلاقية** ما تفتقر إليه [الغائية] **الطبيعية**، وتؤسس قبل أي شيء آخر **لاهوتاً**؛ لأنه ما لم يقترض هذا الأخير [اللاهوت الطبيعي] من الأولى [الغائية الأخلاقية] من دون أن يلحظ ذلك، بل كان عليه أن يسلك طريقه منسجماً مع نفسه، لما كان باستطاعته أن يؤسس هو وحده سوى **علم الجنّ**، الذي يعجز عن إقامة أي مفهوم معيَّن.

غير أن المبدأ الذي يضع العالم على علاقة بعلَّةٍ أسمى، [415] كأُلوهة، بسبب المصير الغائي الأخلاقي لبعض الكائنات فيه، إنما لا يفعل ذلك فقط في أنه يُكمل الحجة الطبيعية ـ الغائية، وهكذا يضعها بالضرورة في أساسها؛ وإنما [العلة الأسمى] كافية **لذاتها** أيضاً وتوجِّه الانتباه نحو غايات الطبيعة والبحث عن الفن العظيم الذي لا يدرك كنهه الكامن وراء تشكيلاتها بهدف توفير إثبات ظرفي بواسطة غايات الطبيعة للأفكار التي يأتي بها العقل العملي المحض. لأن مفهوم كائنات العالم تحت قوانين أخلاقية هو مبدأ [معطى] **قبلياً**، ويجب على الإنسان أن يحكم على نفسه وفقاً له. ثم، وبالإضافة إلى ذلك، إذا وُجدت علَّةٌ للعالم تعمل في كل مكان بقصد وتتجه نحو غاية، فإنه لا بد من أن تكون تلك العلاقة الأخلاقية شرطاً لإمكانية وجود خليقة، بالضرورة نفسها التي توجد بها وفقاً لقوانين طبيعية (هذا إذا كان لتلك العلية العاقلة أيضاً غاية نهائية). وهذا ما ينظر إليه العقل **قبلياً** أيضاً كمبدإ ضروري بالنسبة إليه من أجل الحكم الغائي على وجود الأشياء. والمهمُّ الآن هو التالي فقط: هل لدينا أساس كافٍ للعقل (أكان العقلِ النظري أو العقل العملي) يمكِّننا من أن ننسب إلى تلك العلِّية الأسمى

(*) إضافة في الطبعتين الثانية والثالثة.

الفاعلة وفق غايات، **غاية نهائية؟** لأنه، بحسب تكوينة عقلنا الذاتية، ومهما كانت الطريقة التي تمكّننا من أن نفكر بعقل كائنات أخرى، فإن هذه الغاية النهائية لا يمكن أن تكون سوى [416] **الإنسان تحت القوانين الأخلاقية**، فهذا ما يمكن أن نأخذ به على أنه أكيد **قبلياً** بالنسبة إلينا؛ في حين أن غايات الطبيعة في النظام الطبيعي في المقابل لا يمكن أن تُعرف **قبلياً**، وخاصة أنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن نفهم أن الطبيعة لا يمكن أن توجد من دون غايات كهذه.

ملاحظة

خذ إنساناً في لحظاتٍ يكون فيها استعداده النفسي ميَّالاً نحو الشعور الأخلاقي. فإذا أحاطت به طبيعة جميلة ووجد نفسه في متعة هادئة ومفرحة بوجوده، لَشَعر في داخله بحاجة إلى أن يكون ممتنَّاً لأحد. أو إذا وجد نفسه مرة أخرى في الاستعداد النفسي ذاته ضيَّقت عليه واجبات لا يستطيع ولا يريد تلبيتها إلا عبر تضحية طوعية، فإذا به يشعر في داخله بحاجة إلى أنه قام بما أُمِر به وأطاع رئيساً عالي المقام. أو أنه أهمل القيام بواجبه عن طيش ولكن من دون أن يحمل المسؤولية عن ذلك تجاه البشر، فإذا بالتوبيخات القاسية التي يوجهها مع ذلك لنفسه تخاطبه وكأنها صوت قاضٍ عليه بأن يقدم أمامه حساباً عنها. فبكلمة واحدة، إنه بحاجة إلى عقل أخلاقي كي يكون له، بالنسبة إلى الغاية التي وُجد من أجلها، كائناً يكون ـ وفقاً لهذه الغاية ـ علَّةً له وللعالم. إنه لا طائل من وراء التفُّنن في البحث عن دوافع في ما وراء هذه العواطف: إنها في الواقع مرتبطة ارتباطاً مباشراً بأنقى الشعور الأخلاقي، لأن **عرفان الجميل والطاعة والتواضع** (الخضوع لعقوبة [417] مستَحَقَّة) هي استعدادات نفسية خاصة للقيام بالواجب، والنفس

الميَّالة نحو توسيع شعورها الأخلاقي لا تفعل شيئاً هنا إلا أن تفكر طواعية بموضوع لا يوجد في العالم كي يقدم برهاناً ـ إن أمكن ـ حتى في حدود الواجب الخاص به. فمن الممكن إذاً على الأقل ـ ويقع أساس ذلك أيضاً في نوعية التفكير الأخلاقي ـ أن نتمثَّل حاجة أخلاقية خالصة إلى وجود كائن تَكْسَب أخلاقيتنا تحت كَنَفه إما قوة أشد أو مجالاً أوسع أيضاً (على الأقلّ بحسب تمثُّلنا)، أي موضوعاً جديداً لممارستها الخاصة بها؛ وهذا يعني الإقرار بوجود كائن مشرِّع أخلاقياً خارج العالم، من دون العودة إلى أي برهان نظري وأقل من ذلك بكثير، من دون الأخذ في الاعتبار أية منفعة أنانية، انطلاقاً من أساس أخلاقي خالص يخلو من كل تأثير خارجي (إذاً ذاتي فقط بكل تأكيد)، بناء على مجرّد توصية من عقل عملي خالص يشرِّع هو وحده لنفسه. وعلى الرغم من أن مثل هذا الاستعداد النفسي قد لا يظهر إلا نادراً، أو أنه لا يدوم طويلاً بل يتوارى بسرعة من دون أي أثر باق، أو أنه يَعْبُر من دون أي تفكير حول الموضوع المتمثَّل في هذه الصورة الضبابية ومن دون أي جهد لإدراجه تحت مفاهيم محددة، إلا أنه لا يخفى، على الرغم من هذا كله، أن أساسه، وهو الاستعداد الأخلاقي فينا كمبدإ ذاتي، لا يكتفي حين ينظر إلى العالم بغائية هذا الأخير وفقاً لعللٍ طبيعية، بل يجب عليه أن يضع في أساسها علَّةً أسمى تتحكم بالطبيعة وفقاً لمبادئ أخلاقية. ـ يضاف إلى ذلك أننا نشعر بأنفسنا مكرهين من قِبَل القانون الأخلاقي على أن نجهد نحو غايةِ سامية شاملة، لكننا نشعر في الوقت نفسه أيضاً أننا عاجزون ـ ومعنا الطبيعة بأسرها ـ عن الوصول إليها؛ وأننا لا نستطيع أن نحكم بأننا على توافق مع الغاية النهائية لعلِّيةٍ عاقلة للعالم (على افتراض وجود شيء كهذا)، إلا بقدر ما نسعى [418] نحوها؛ وعلى هذا النحو يوجد أساس أخلاقي خالص للعقل العملي يتيح القبول بهذه العلة (لأن هذا يمكن أن يتمَّ من دون

تناقض)، إن لم يكن لسبب آخر فعلى الأقل كي لا يفقدَ هذا السعي كلَّ قيمة له في تأثيراته فتفتر عزيمته.

إن ما نريد قوله في كل هذا ليس أكثر من أن الخوف قد استطاع أن يُنتج **آلهة** (جنّاً) أولاً، لكن **العقل**، وبواسطة مبادئه الأخلاقية، قد استطاع أن يُنتج مفهوم **الله** أولاً (حتى عندما كنا ـ وهذا أمر شائع ـ شديدي الجهل حول شؤون غائية الطبيعة، أو شديدي الريبة أيضاً بسبب صعوبة التوفيق هنا بين ظواهر متناقضة، عن طريق مبدإ تثبت صحته بكفاية)؛ ثم إن غائية وجود [الإنسان] الداخلية **الأخلاقية**، قد أكملت ما هو ناقص في معرفة الطبيعة وذلك بأن وجَّهتنا، في ما يخص غاية وجود جميع الأشياء التي لا يرضي العقلَ بالنسبة إليها مبدأٌ إلَّا **أخلاقياً**، نحو التفكير بالعلة الأسمى، بصفات يستطيع أن يُخضع بها الطبيعة بأسرها لذلك القصد الوحيد (وهو ليس سوى أداة بالنسبة إليه)، أي أن يفكِّر فيها **كألُوهية**.

الفقرة 87
حول البرهان الأخلاقي على وجود الله

توجد **غائية**(*) **طبيعية** تعطي مَلَكة الحكم المفكِّرة نظرياً فينا أساساً كافياً للقبول بوجود علَّة عاقلة للعالم. إلَّا أننا نجد في [419] داخلنا نفسه، وأكثر من ذلك في مفهوم كائن عاقل موهوب بحرية (علِّيته) على وجه العموم، **غائيةً أخلاقية** أيضاً. ولكن بما أن العلاقة الغائية فينا نحن، ومعها قانونها، معيَّنة **قبلياً**، ومن هنا يمكن أن تعرف على أنها ضرورية، لذا لا حاجة إلى علَّة عاقلة خارجاً عنا من أجل هذا، مثلما أنه يحق لنا أقل بكثير، أمام ما

(*) في الطبعة الأولى «لاهوت» (Theologie) بدلاً من «غائية» (Teleologie).

نجد أنه غائي في الصفات الهندسية للأشكال (التي تخدم مختلف أنواع الفن فيها)، أن نتطلع في ما وراءها إلى عقلٍ أسمى يهبها هذه [الصفات]. غير أن هذه الغائية الأخلاقية تُهمُّنا نحن ككائنات هذا العالم، وبالتالي ككائنات مرتبطة بأشياء أخرى في العالم؛ وهذه القوانين الأخلاقية نفسها هي التي تفرض علينا أن نحكم على هذه الأشياء إما كغايات أو كأشياء نحن أنفسنا غاية نهائية لها. إذاً، انطلاقاً من هذه الغائية الأخلاقية التي تخص علاقة علّيتنا الخاصة بنا بغايات، لا بل بغاية نهائية يجب علينا أن نقصدها في العالم وهكذا تخص أيضاً العلاقة المتبادَلَة بين العالم وتلك الغاية الأخلاقية وإمكانية تحقيقها الخارجية (التي لا تستطيع أية غائية طبيعية أن توجهنا نحوها)، من هنا إذاً يأتي السؤال الضروري: هل هي تُلزم حكمنا الأخلاقي بالمضي إلى ما وراء العالم وبالبحث عن مبدإ عاقل أسمى لعلاقة الطبيعة تلك [420] بالأخلاقية فينا، كي نتمثّل الطبيعة غائيةً حتى بالنسبة إلى التشريع الأخلاقي الداخلي وتحقيقه الممكن. إذاً لا شك في أنه توجد غائية أخلاقية؛ وأنها متعلّقة بتشريع(*) الحرية من جهة وقانون الطبيعة من جهة أخرى بالضرورة نفسها التي يتعلّق بها التشريع المدني بالسؤال: أين يجب البحث عن السلطة التنفيذية؛ وبوجه عام في كل حالة يكون على العقل أن يسمّي فيها مبدأ الحقيقة الفعلية لنظام شرعي معيَّن للأشياء، وهذا أمر لا يمكن أن يتم إلّا وفقاً لأفكار ـ لذلك سوف نعرض أولاً التقدم الذي أحرزه العقل بدءاً من تلك الغائية الأخلاقية ومن علاقته [بالغائية] الطبيعية وصولاً إلى اللاهوت، ومن ثمَّ نبدي بعض الملاحظات حول إمكانية هذا النوع من الاستدلال وصرامته.

(*) المعني هنا بهذه الكلمة يونانية الأصل: ما تشرّعه الحرية لنفسها من قواعد وقوانين.

لو قبلنا بأن وجود بعض الأشياء (أو حتى بعض أشكال الأشياء فقط) قد تمَّ بالصدفة ـ وهكذا لا يكون إذاً ممكناً إلا بواسطة شيء آخر كعلَّة [له] ـ لاستطعنا أن نبحث عندئذ لهذه العلَّة عن أساسها الأعلى، وبالتالي غير المشروط، لما هو مشروط، إما في النظام الطبيعي أو الغائي (بحسب الربط الفاعل/ nexus dffectivus أو الربط الغائي/ exus finalis). وهذا يعني أنه بإمكاننا أن نسأل: أيُّها هي العلَّة المنتجة الأسمى؟ أو ما هي [421] غايتها الأسمى (غير المشروطة على وجه الإطلاق)، أي الغائية النهائية لإنتاجها هذه الناتجات أو جميع ناتجاتها بشكل عام؟ علماً بأننا نفترض عندئذ بلا ريب أن هذه العلَّة قادرةٌ على تمثُّل غايات، أي إنها بالتالي كائن عاقل، أو على الأقل لا نستطيع نحن التفكير فيها إلَّا كفاعل [يفعل] وفق قوانين كائن مثل هذا.

وإذا ما بحثنا في النظام الأخير فإننا سوف نجد **مبدأً** يُضطرُّ حتى العقل البشري الأكثر شيوعاً أن يوافق عليه مباشرةً، وهو أنه: إذا كان ينبغي أن تتحقق في كل مكان **غاية نهائية** يجب أن يوفرِّها العقل **قبلياً**، فلا يمكن أن تكون إلا **الإنسان** (كل كائن عاقل في العالم) **تحت القوانين الأخلاقية**(5). لأنه (وهكذا يحكم

(5) أقول متعمِّداً: **تحت** قوانين أخلاقية. [ولا أقول:] الإنسان وفقاً لقوانين أخلاقية، أي إن الإنسان الذي يتصرف وفقاً لها هو الغاية النهائية للخليقة. ذاك أننا بهذا التعبير الأخير نكون قد قلنا أكثر مما نعرف: أي إنه يقعُ في قدرة مبدعٍ للعالم أن يفعل بحيث يتصرف الإنسان دائماً طبقاً للقوانين الأخلاقية؛ وهذا يفترضُ مفهوماً عن الحرية وعن الطبيعة (ولا نستطيع أن نفكِّر بالنسبة إلى هذه الأخيرة بغير مبدع خارجي) يجب أن يحتوي على ادراك للقوام فوق الحسي للطبيعة وعلى تماهيه مع ما تجعله العلِّية ممكناً بواسطة الحرية، ادراك يذهب إلى أبعد من ادراكنا العقلي بكثير. ولا يمكننا أن نقول أكثر من **الإنسان تحت القوانين الأخلاقية**، وإلا تجاوزنا حدود ادراكنا، وإن وجوده يشكل الغاية النهائية للعالم. ويتطابق ذلك تطابقاً تاماً مع حكم العقل البشري حينما يفكِّر في مسيرة العالم. ونعتقد أننا نشعر بآثار علاقة غائية حكيمة حتى في الشرّ حينما نرى فقط كيف أن المجرم الشرير لا يموت إلا بعد أن ينال العقوبة المستَحَقَّة لأفعاله الشريرة. وبحسب مفاهيمنا عن العلِّية الحرة، فإن التصرف =

[422] كل واحد) لو تكوَّن العالم من مجموعة كائنات غير حية، أو جزئياً من كائنات حية نعم، لكنها من دون عقل، لما كان لوجود عالمٍ كهذا قيمة على الإطلاق، لأنه لا يوجد فيه كائن يملك ولو أدنىً مفهوم عن القيمة. وفي المقابل، لو وجدت فيه كائنات عاقلة أيضاً لكن عقلها لا يستطيع أن يضع قيمة وجود الأشياء في غير

[423] علاقة الطبيعة بها نفسها (بصحَّتها وعافيتها)، وليس بأن يوفروا هم أيضاً لأنفسهم بأصالة (في الحرية) قيمة كهذه، لكانت وجدت بلا شك غايات (نسبية) في العالم، ولكن ليس غاية نهائية (مطلقة)، لأن وجود كائنات عاقلة مثل هذه سيكون مع ذلك دائماً من دون غاية. لكن القوانين الأخلاقية هي من طبيعة خاصة: إنها تفرض على العقل شيئاً كغاية من دون شروط، إذاً كما يتطلب ذلك مفهوم الغاية النهائية بالتمام: ووجود عقل كهذا، يستطيع هو أن يكون القانون الأعلى لنفسه في العلاقة الغائية، بكلام آخر، إن وجود كائنات عاقلة تحت القوانين الأخلاقية يمكن إذاً أن يفكر فيها، هي وحدها، على أنها الغاية النهائية لوجود عالم. وفي المقابل، لو لم يكن الأمر على هذا النحو، فإما أنه لا توجد حقيقة أية غاية في علَّة وجوده، أو توجد غايات في أساسه [ولكن] من دون غاية نهائية.

إن القانون الأخلاقي ـ كشرط شكلي عقلي لاستعمال حريتنا ـ

= الحسن أو السيئ عائد إلينا؛ أما الحكمة الأسمى لحكومة العالم فنضعها في أن الدافع إلى التصرف الأول والنتيجة عن كليهما منصوص عليها بموجب القوانين الأخلاقية. وفي نتيجة مثل هذه بالضبط يكون مجد الله الذي لهذا السبب يصفه اللاهوتيون ـ وليس من دون وجه حق ـ بالغاية الأخيرة للخليقة. يبقى علينا أن نلاحظ أننا حينما نستخدم كلمة الخليقة، فنحن لا نعني أكثر مما قيل هنا، أي **علّة وجود عالم**، أو وجود الأشياء فيه (الجواهر)، وهذا هو حقيقةً أيضاً ما يحمله مفهوم هذه الكلمة: (تفعيل الجوهر هو خلق actuatio substantiä est creatio)، فهو لا يحتوي إذاً على افتراض أيضاً لعلة فاعلة بحرية، وبالتالي عاقلة (وما نريد أولاً أن نبرهن على وجودها).

يُلزمنا هو بذاته فقط، من دون أن يكون متعلقاً بأية غاية كشرط مادي؛ لكنه مع ذلك يعيِّن لنا أيضاً ـ وذلك **قبلياً** ـ غاية نهائية يلزمنا بالسعي نحوها: وهي **الخير الأسمى** الممكن بواسطة الحرية **في العالم**.

والشرط الذاتي الذي يستطيع الإنسان (وبحسب جميع مفاهيمنا كل كائن عاقل متناهٍ أيضاً) أن يضع لنفسه بموجبه غاية [424] نهائية تحت القانون المذكور أعلاه، هو السعادة. وبالتالي يكون أسمى خير طبيعي ممكن في العالم، علينا أن نعمل بقدر استطاعتنا على إنجاحه كغاية نهائية هو **السعادة**: تحت الشرط الموضوعي، [ألا وهو] اتفاق الإنسان مع القانون **الأخلاقي**، مثل الكرامة في أن يكون سعيداً.

غير أنه يستحيل علينا، مع كل ما لدينا من مَلَكات عقلية، أن نتمثَّل مطلبَي الغاية النهائية هذين، اللذين يفرضهما علينا القانون الأخلاقي، على أنهما **مرتبطان** بعللٍ طبيعية بحتة ويبقيان مع ذلك على توافق مع فكرة الغاية النهائية المذكورة. فمفهوم **الضرورة العملية** لغاية كهذه لا يتفق إذاً ـ في حال قمنا باستخدام قوانا ـ مع المفهوم النظري **للإمكانية الطبيعية** لتفعيله، إن لم نربط بحريتنا علِّية أخرى (علِّية وسيلةٍ) غير علِّية الطبيعة.

ومن هنا، يجب علينا أن نُقرَّ بوجود علَّةٍ أخلاقية للعالم (مبدعٍ للعالم) بحيث نستطيع نحن أن نضع أمام أنفسنا غاية نهائية بحسب القانون الأخلاقي؛ وبقدر ما إن هذا الأخير ضروري، بالقدر عينه (أي بالدرجة عينها وللسبب عينه) علينا أن نُقرَّ بأن الأول ضروري أيضاً، أي إن الله موجود[6].

* * *

(6) ينبغي ألّا يؤخذ بهذه الحجة على أنها برهان صالح **موضوعياً** عن وجود =

[425] إن هذا البرهان الذي يمكن أن يُعطى بسهولة شكل الدقّة المنطقية، لا يعني أنه لا بدَّ من الإقرار بوجود الله كي يتمَّ الاعتراف بصحة القانون الأخلاقي وبالتالي فإن من لا يستطيع أن يقنع نفسه بالأول سيكون قادراً على الحكم بأنه حِلٌ من الملزِمات بموجب الثاني. كلا! ففي هذه الحالة يكون ما يجب التخلي عنه هو فقط **قصد** الغاية النهائية في العالم التي تتحقق باتباع الثاني (وهي غاية سعادة الكائنات العاقلة [الناجمة] عن الانسجام مع اتباع القوانين الأخلاقية باعتبارها أسمى خير في العالم). ومع ذلك يبقى على كل كائن عاقل أن يعترف في [قرارة] نفسه بأنه مرتبطٌ دائماً ارتباطاً وثيقاً بحكم الأخلاق، لأن قوانينها شكلية وتأمر أمراً مطلقاً من دون مراعاة غايات (كمادة للإرادة). لكن أحد العنصرين اللذين تقتضيهما الغاية النهائية، كما يفرضها العقل [426] العملي على كائنات العالم، هي غاية لا تقاوم، موضوعة في [هذه الكائنات] بطبيعتها (بما هي كائنات متناهية)، يريدها العقل فقط أن تكون خاضعةً للقانون الأخلاقي **كشرط** لا يُنْتهك، أو أن تصبح شاملة بموجبه أيضاً، وهكذا يجعل [العقل] من تراقي السعادة، بالتوافق مع الأخلاقية، الغائية النهائية. ويفرض علينا القانون الأخلاقي أن نعمل بقدر ما أعطينا من قدرة (في ما يتعلق بالأولى [بالسعادة]) مهما كانت نتيجة هذا الجهد. إن إتمام الواجب يقوم على شكل الإرادة الصادقة وليس على الأسباب الوسيطة للنجاح.

= الله، ولا أنها تبرهن عن وجود إلهٍ لمن يشكُّ في ذلك؛ وإنما [تبرهن فقط عن أنه] إذا أراد أن يفكِّر بطريقة منسجمة أخلاقياً، **فلا بد له من القبول** بالإقرار بهذه القضية من بين مسلَّمات عقله العملي. - وينبغي أيضاً ألّا يُفهم منها بأنه من الضروري - **من أجل** الأخلاقية - القبول بأن سعادة كل الكائنات العاقلة في العالم تقاس بحسب أخلاقيتهم، وإنما من الضروري أن تكون **بواسطتها**. فهذه [الحجة] هي إذاً حجة كافية **ذاتياً** للكائنات الأخلاقية.

(*) أضاف كَنْت هذا الهامش في الطبعتين الثانية والثالثة.

لنفترض إذاً أن إنساناً يدفعه من جهة ضعف كل الحجج النظرية التي كثيراً ما أُغدق عليها المديح، ومختلف الانحرافات الموجودة في الطبيعة وفي عالم الأخلاق(*) من جهة أخرى، قد اقتنع بالقضية القائلة: الله غير موجود، فإنه على الرغم من ذلك سوف يجد نفسه شخصاً جديراً بالاحتقار في عينه هو لو أنه راح يعتبر ـ ولهذا السبب ـ قوانين الواجب مختَلَقة، باطلة وغير ملزِمة وقرَّر أن يتجاوزها من دون جزع. وإن إنساناً كهذا يحمل مثل هذا التفكير، في حال اقتنع لاحقاً بما كان قد شكَّ فيه بدايةً، سوف يبقى دائماً شخصاً جديراً بالاحتقار حتى ولو قام بواجبه بشكل [427] دقيق جداً في ما يتعلق بالنتيجة [الظاهرة] وبقدر ما يمكن أن يُطلب منه، لكنه [يفعل ذلك] بدافع الخوف أو بقصد الحصول على مكافأة ومن دون نيَّة احترام الواجب. وفي المقابل، لو أنه يطيعه كمؤمنٍ متَّبعاً ضميره بأمانة وغير قاصد منفعة [من وراء فعله]، لكنه يعتقد على الرغم من ذلك أنه حِلٌّ من كل التزام أخلاقي كلَّما مرَّت عليه حالة يخيَّل له فيها أن باستطاعته الاعتقاد بأن الله غير موجود، ففي حالة كهذه لا شك في أننا لن نستطيع إلَّا القول: إن نيَّته الأخلاقية الباطنة ليست على أحسن حال.

نستطيع إذاً أن نفترض إنساناً مستقيماً (مثل سبينوزا مثلاً)(**) يعتقد جازماً أن الله غير موجود وأن لا حياة قادمة [بعد الوفاة] (لأنه بالنسبة إلى موضوع الأخلاقية ففي الحقيقة النتيجة واحدة)؛ كيف سيحكم [إنسان كهذا] على مصيره الغائي الباطني الخاص به بواسطة القانون الأخلاقي الذي يحترمه هو في أفعاله؟ إنه لا يسعى وراء أية منفعة لنفسه جرَّاء اتباعه إياه لا في هذا العالم ولا في العالم الآخر، بل يريد بالأحرى فعل الخير الذي يوجه هذا

(*) قرأ بعض محقِّقي النص «عالم المحسوسات» (Sinnenwelt) خلافاً لما جاء في الطبعات الأصلية.

(**) أضاف كَنْت هذه العبارة في الطبعتين الثانية والثالثة.

القانون المقدس جميع قواه نحوه. إلا أن جهده محدود؛ ولا يستطيع حقيقة أن يتوقَّع من الطبيعة أكثر من مساندة تأتي صدفة من حين لآخر ـ لكنها لا تكون أبداً بموجب اتفاق قانوني يتحقق وفق قواعد ثابتة (مثلما هي مسلَّماتها ويجب أن تكون كذلك باطنياً) ـ مع الغاية التي يشعر رغم ذلك أنه ملتزمٌ بتحقيقها ومدفوع إليها. إن [428] الخداع والعنف والحسد ستحيط به دوماً من كل صوب، حتى ولو كان هو نفسه صادقاً، وديعاً وخيِّراً؛ والأبرار الذين يجتمع بهم، بالإضافة إليه هو، بغضِّ النظر عن كونهم يستحقون كل الاستحقاق أن يكونوا سعداء إلا أنه يجدهم معرَّضين ـ وسيبقون كذلك أيضاً ـ من قبل الطبيعة التي لا تعير أذناً صاغية لذلك، إلى جميع مساوئ العوز والأمراض والموت المبكِّر، مثلهم مثل باقي حيوانات الأرض، إلى أن يلتهمهم جميعاً (الأبرار منهم والأشرار على حد سواء هنا) قبرٌ واسع ويعيدهم ـ هم الذين كانوا يظنُّون أنهم الغاية النهائية للطبيعة ـ إلى هاوية فوضى المادة عديمة الغاية، التي كانوا قد نُشلوا منها. ـ إذاً هذه الغاية التي كان وضعها هذا الإنسان حسن النيَّة نصب عينيه ـ وكان واجباً عليه أن يفعل ذلك ـ في اتباعه القوانين الأخلاقية، سيجد نفسه مضطَّراً إلى التخلي عنها بكل تأكيد، على أنها مستحيلة [التحقيق]؛ أو أنه إذا أراد هنا الاستمرار في التمسُّك بصوت مصيره الأخلاقي الباطني وأن لا يُضعف الاحترام الذي يوحيه إليه القانون الأخلاقي مباشرة [آمراً] بالطاعة، بسبب انعدام الغاية النهائية المثالية الواحدة المتوافقة مع مطلبه الرفيع (الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا ويتمُّ خرق النيَّة الأخلاقية): لذا يجب عليه ـ وباستطاعته أن يفعل ذلك بشكل جيد كونه على الأقل ليس متناقضاً ـ بحد ذاته ـ أن يقبل من أجل قصد عملي، أي ليكوِّن لنفسه على الأقل مفهوماً عن إمكانية الغاية النهائية المفروضة عليه أخلاقياً، [أن يقبل] وجود مبدعٍ **أخلاقي** [429] للعالم، أي وجود الله.

الفقرة 88
محدوديَّة صحَّة البرهان الأخلاقي

إن العقل المحض، من حيث هو مَلَكة عملية، أي من حيث هو مَلَكة تعيين الاستعمال الحر لعلّيتنا بواسطة أفكار (مفاهيم عقلية محضة)، لا يحتوي في القانون الأخلاقي على مبدإ منظِّم لأفعالنا فقط، بل يزوِّدنا أيضاً في الوقت نفسه بواسطتها بمبدإ مكوِّن ذاتياً في مفهوم شيء باستطاعة العقل وحده أن يفكِّر فيه وينبغي أن يتحقق بواسطة أفعالنا في العالم وفقاً لذلك القانون. إذاً لفكرة غاية نهائية في استعمال الحرية وفقاً للقوانين الأخلاقية حقيقة **عمليَّة** ـ ذاتية. وقد عُيِّن لنا **قبلياً** من قبل العقل أن نعمل بكل قوانا من أجل تراقي الخير الأسمى في العالم وقوامه الربط بين أكبر قدر من الرفاه للكائنات العاقلة في العالم وأسمى شرط للخير فيهم، أي بين السعادة الكلية والأخلاقية الأكثر توافقاً مع القانون. وتوجد داخل هذه الغاية النهائية إمكانية أن يكون أحد العنصرين ـ السعادة ـ مشروطاً تجريبياً، أي متعلِّقاً بتكوينة الطبيعة (التي قد تتوافق، أولاً، مع هذه الغاية) وإشكالياً من منطلق [430] نظري؛ بينما يبقى العنصر الآخر، أي الأخلاقية، الذي نحن بالنسبة إليه أحرار من كل تأثير طبيعي، ثابتاً **قبلياً** من حيث إمكانيته ويقينياً عقائدياً. فالمطلوب إذاً لكي تكون للحقيقة الموضوعية لمفهوم الغاية النهائية للكائنات العاقلة ليس فقط أن تكون لنا نحن غاية نهائية معروضة علينا **قبلياً**، وإنما أن تكون للخليقة، أي للعالم نفسه غاية نهائية لوجوده، الأمر الذي لو كان بالإمكان أن يُبرهن عنه **قبلياً** لأضاف إلى الحقيقة الذاتية للغاية النهائية تلك الموضوعية. فلو كان للخليقة حقاً غاية نهائية، لما كان باستطاعتنا أن نفكِّر فيها إلا بطريقة أنها يجب أن تتوافق مع [العنصر] الأخلاقي (وهو وحده الذي يجعل مفهوم الغاية ممكناً).

ومما لا شك فيه أننا نجد بالفعل غايات في العالم وأن الغائية الطبيعية تُسْرف في مدِّنا بأمثلة عنها إلى درجة أننا ـ لو حكمنا بموجب العقل ـ لَوَقعنا على حجة تسمح لنا في النهاية بقبول مبدإ البحث في الطبيعة، وهو: لا يوجد شيء في الطبيعة على الإطلاق إلَّآ وله غاية؛ ولكن من العَبَث أن نبحث عن غاية الطبيعة النهائية في الطبيعة نفسها. وبما أن هذه الغاية ـ وكذلك فكرتها أيضاً ـ ليست إلا في العقل، لذا يمكن، بل يجب البحث عنها، حتى بالنسبة إلى إمكانيتها الموضوعية، في الكائنات العاقلة لا غير. لكن عقل هذه [الكائنات] العملي لا يشير إلى الغاية النهائية فقط [431] وإنما يعيِّن أيضاً هذا المفهوم بخصوص الشروط التي باكتمالها فقط نستطيع أن نفكر بغاية نهائية للخليقة.

والسؤال الآن هو: أَلَا يمكن أن يُؤتى ببرهان عن الحقيقة الموضوعية لمفهوم الغاية النهائية للخليقة، بحيث يكفي متطلبات العقل المحض النظرية، إن لم يكن بشكل قاطع، بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المعيِّنة، فعلى الأقل بشكل كافٍ لِحِكمَ مَلَكة الحكم المفكِّرة نظرياً [؟] وهذا أقلُّ ما يمكن أن يُطلب من الفلسفة النظرية التي تأخذ على عاتقها الربط بين الغاية الأخلاقية والغايات الطبيعية بواسطة غاية واحدة؛ إلا أن هذا القليل يبقى بالفعل أكثر بكثير مما تستطيع إنجازه.

فبحسب مبدإ مَلَكة الحكم المفكِّرة نظرياً علينا أن نقول: إن كان لدينا ما يدعو إلى القبول بأن لناتجات الطبيعة الغائية علَّةً أسمى للطبيعة تكون علِّيتها ـ بالنسبة إلى حقيقة هذه الأخيرة (الخليقة) ـ من نوعية أخرى غير تلك الضرورية لآلية الطبيعة، أي يجب أن يفكَّر بهذا الكائن الأصيل ليس فقط حيثما وجدت غايات في الطبيعة، وإنما غاية نهائية أيضاً. فإن لم يكن ذلك من أجل البرهان عن وجود كائن كهذا، يكون على الأقل (مثلما حدث [432] ذلك في الغائية الطبيعية) لكي نقنع أنفسنا بأننا قادرون على جعل

إمكانية وجود عالَم كهذا مفهومة لدينا، ليس بمجرد وجود غايات فقط، بل بأن ننسب إلى وجوده غاية نهائية.

إلا أن [مفهوم] غاية نهائية ليس إلا مفهوم عقلنا العملي ولا يمكن أن يُشتقَّ من أيِ من معطيات التجربة بهدف إصدار حكم نظري على الطبيعة، كما لا يمكن إلحاقه بمعرفتها. ولا يوجد استعمال ممكن لهذا المفهوم في غير ما يخصُّ العقل العملي بموجب قوانين أخلاقية؛ وما الغاية النهائية للخليقة إلا تكوينة العالم تلك التي تتوافق مع ما نستطيع أن نشير إليه نحن وحدنا على أنه محدَّد وفق قوانين، أي وفق الغاية النهائية لعقلنا المحض العملي والحقيقة، بقدر ما يجب أن تكون عملية. ـ والآن، بالنسبة إلى القانون الأخلاقي الذي يفرض علينا غايةً نهائية كهذه، بنيةٍ عملية، أعني بقصد توجيه قوانا نحو تحقيق هذه الغاية النهائية، فإن لدينا سبباً للقبول بإمكانية القيام بذلك، وبالتالي للقبول أيضاً بوجود طبيعة للأشياء تتفق معها (لأنه من دون تدخل الطبيعة في إتمام شرط ليس بمقدورنا [تلبيته]، سيكون تحقيق هذه الغاية أمراً مستحيلاً)، إذاً يتوفَّر لدينا أساس أخلاقي لنفكِّر في عالمِ أيضاً بغاية نهائية للخليقة.

[433] ولكن ليس هذا بعد الاستنتاج الذي ينقلنا من الغائية الأخلاقية إلى لاهوت، أي إلى وجود مبدع أخلاقي للعالم؛ إنه [يتيح] لنا فقط الانتقال إلى [القول] بغاية نهائية للخليقة يتمَّ تعيينها على هذا الشكل. أما إنه يجب القول الآن بوجود كائن عاقل أولاً لهذه الخليقة، أي لوجود الأشياء وفقاً لغاية نهائية (مثلما كانت الحالة بالنسبة إلى إمكانية وجود أشياء الطبيعة التي كان علينا أن نحكم بأنها **غايات**)، وأن يكون في الوقت نفسه كائناً **أخلاقياً** بصفته خالقاً للطبيعة، إذاً أن يكون **إلهاً**، فهذا استنتاج ثانٍ يُظهر أن بُنْيته قد شُكِّلت ببساطة من أجل مَلَكة الحكم المفكِّرة وليس من أجل مَلَكة الحكم المعيِّنة. وفي الحقيقة ليس باستطاعتنا أن

نعتدَّ بأننا نفهم ـ على الرغم من أن العقل العملي الأخلاقي فينا يختلف جوهرياً عن العقل العملي التقني من حيث مبادئه ـ أن الأمر يجب أن يكون على هذا الشكل أيضاً في العلَّة الأسمى للعالم، إذا ما اعتبرت كعقل وأن نوعاً من العلِّية الخاصة، مختلفة عن تلك التي لا تخصّ سوى غايات الطبيعة، ضروري للغاية النهائية؛ ومن ثم أن لدينا، ليس فقط في غايتنا النهائية، **سبباً أخلاقياً** للقبول بغاية نهائية للطبيعة (كنتيجة)، بل لنقبل أيضاً بوجود **كائن أخلاقي** كعلة أصلية للخليقة. لكننا نستطيع بالفعل أن نقول: [434] إننا، بحسب **تكوينة مَلَكتنا العقلية**، لا نستطيع إطلاقاً أن نفهم إمكانية غاية كهذه تعود **إلى القانون الأخلاقي** وموضوعه، كما هي في هذه الغاية النهائية، من دون وجود خالق للعالم وسيِّد له يكون في الوقت نفسه مشرِّعاً أخلاقياً.

إن الحقيقة الفعلية لمبدع أسمى يَسنُّ قوانين أخلاقية قد أُثبتت إذاً بشكلٍ كافٍ لمجرد **الاستعمال العملي** لعقلنا، من دون أن يُعيَّن نظرياً أي شيء بخصوص وجوده. ذاك أن العقل، من أجل إمكانية غايته المفروضة علينا من جهة أخرى بتشريعه الخاص، هو بحاجة إلى فكرةٍ يُنحَّى بها العائق الناجم عن عدم قدرته على التوافق معها وفق المفهوم الطبيعي البسيط عن العالم (بشكل يكفي مَلَكة الحكم المفكِّرة)؛ وهكذا تكتسب هذه الفكرة حقيقة عملية على الرغم من أنها تفتقر كلياً ـ كي تكون معرفة نظرية ـ إلى جميع الوسائل التي توفر لها حقيقة من منظور نظري لشرح الطبيعة وتعيين العلَّة الأسمى. لقد برهنت الغائية الطبيعية نظرياً بكفاية في ما يتعلق بمَلَكة الحكم المفكِّرة، عن وجود علَّةٍ عاقلة للعالم، انطلاقاً من غايات الطبيعة؛ أما بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المفكِّرة العملية فالغائية الأخلاقية هي التي تقوم بذلك بواسطة مفهوم غاية نهائية، يجب عليها أن تنسبه إلى الخليقة بنيةٍ عملية. صحيح أنه لا يمكن البرهان عن الحقيقة الموضوعية لفكرة [435]

الله كمبدع أخلاقي للعالم، بواسطة غايات طبيعية **لا غير**؛ ولكن، رغم ذلك، لو تجمع معرفتنا لها مع معرفة الغاية الأخلاقية، لكانت هذه الغايات على أهمية كبرى ـ بسبب حكمة العقل المحض القاضية بالبحث عن وحدة المبادئ قدر المستطاع ـ في مساعدة الحقيقة العملية لتلك الفكرة بواسطة ما يُعدُّه العقل لمَلَكة الحكم من منطلق نظري.

ولتدارك سوء فهم قد يحدث بسهولة، علينا أن نسارع الآن بكل عجالة لنلاحظ بأننا أولاً لا نستطيع أن **نفكِّر** بهذه الصفات للكائن الأسمى عن طريق التمثيل فقط. لأنه كيف يكون لنا أن نبحث في طبيعته التي لا تقدِّم لنا التجربة مثيلاً لها؟ ثم علينا أن نلاحظ، ثانياً، أننا نستطيع بهذه الصفات أن نفكِّر فيه فقط، لا أن **نعرفه** على أساسها ولا نستطيع أن ننسبها إليه نظرياً؛ لأنه سيكون من الضروري عندئذ بالنسبة إلى مَلَكة الحكم المعيِّنة، في المنظور النظري لعقلنا، أن تدرك ما هي العلَّة الأسمى للعالم **بحد ذاتها**. ولكن لا يتعلَّق الأمر هنا بأكثر من أن نرى ما هو المفهوم الذي علينا أن نكوِّنه عنه بحسب تكوينة مَلَكاتنا المعرفية، وهل علينا أن نقبل بوجوده لكي نوفِّر في الوقت نفسه حقيقةً عملية فقط لغايةٍ يفرض علينا العقل المحض العملي **قبلياً** أن نحققها بكل قوانا ـ [436] من دون أي افتراض من هذا القبيل ـ أي من أجل أن نستطيع التفكير فقط كيف تكون فعالية، هي مجرد قصد لدينا، ممكنة. وعلى كل حال سيكون مفهوم كهذا فضفاضاً بالنسبة إلى العقل النظري؛ وقد تخفي الصفات التي ننسبها إلى الكائن الذي فكَّرنا فيه بهذا المفهوم في داخلها تشبيهيةً(*) حيث لم يكن الغرض من استعمالها تعيين طبيعته التي لا نستطيع الوصول إليها، وإنما تعيين

(*) التشبيهية :(Anthropomorphism) المذهب الذي ينسب الصفات الإنسانية إلى الله؛ ويسمَّى أيضاً مذهب الصفاتية.

[437] أنفسنا وإرادتنا. ومثلما نطلق على علَّةٍ اسماً بحسب المفهوم الذي لدينا عن المعلول (ولكن بالنسبة إلى علاقتها بهذا الأخير فقط) من دون أن نقصد بذلك تعيين تكوينتها الباطنية بواسطة صفات هي كل ما يمكن أن نعرفه عن عللٍ كهذه والتي يجب أن تكون معطاةً لنا عن طريق التجربة، هكذا ننسب مثلاً إلى النفس من جملة ما ننسبه إليها قوة محرِّكة (vim locomotivam) أيضاً، إذ تصدر عن الجسم بالفعل حركات يكون سببها في تمثلاتها، من دون رغبة منا أن ننسب إليها بذلك، النوعَ الوحيد الذي نعرفه من القوة المحركة (أعني بالجذب أو الضغط أو الصدام، إذاً الحركة التي تفترض دائماً كائناً ممتداً). وعلى غرار ذلك يجب أن نقبل **بشيء ما** يحتوي على أساس الإمكانية والحقيقة العملية، أي على قابلية تحقيق غاية نهائية، غاية أخلاقية ضرورية؛ ولكن يمكننا أن نفكر بهذا الشيء، نظراً لتكوينة النتيجة المتوقَّعة منه، ككائن حكيم يحكم العالم بموجب قوانين أخلاقية، ويجب أن نفكر فيه أيضاً ـ وفقاً لتكوينة مَلَكاتنا المعرفية ـ كعلَّةٍ للأشياء مختلفة عن الطبيعة، فقط للتعبير عن **علاقة** هذا الكائن الذي يفوق جميع قدراتنا على المعرفة ليصل إلى موضوعات عقلنا العملي. ولكن يبقى رغم ذلك أنه لا يصح أن ننسب إليه نظرياً العلية الوحيدة من هذا النوع المعروفة لدينا، أعني فهماً وإرادة، حتى من دون رغبة منا في أن نميِّز في هذا الكائن تمييزاً موضوعياً العلِّية الوحيدة التي نفكرها فيه بالنسبة إلى ما هو **بالنسبة إلينا** غاية نهائية، عن العلِّية بالنسبة إلى الطبيعة (وتعييناتها الغائية بوجه عام)؛ إلا أنه لا يمكننا أن نقبل بهذا الفرق، إلا على أنه ضروري ذاتياً لتكوينة مَلَكة المعرفة فينا وأنه ليس ذو قيمة إلا لمَلَكة الحكم المفكِّرة وليس لمَلَكة الحكم المعيِّنة موضوعياً. أما حينما يتعلق الأمر بالعملي، فإن مبدأً **منظِّماً** كهذا (من أجل الفطنة أو الحكمة) ـ أي المبدأ القاضي بأن نعمل بالتوافق معه كغاية، وهذا ما نستطيع بموجب تكوينة مَلَكاتنا

المعرفية أن نفكر بأنه ممكن بطريقة ما ـ يكون في الوقت نفسه **مكوِّناً**، أي معيِّناً عملياً؛ في حين أن [المبدأ] نفسه، كمبدإ للحكم على الإمكانية الموضوعية للأشياء، ليس بأي شكل [مبدأ] معيِّناً نظرياً (أي إنه لا يقول إن النوع الوحيد من الإمكانية العائدة إلى [438] الأشياء هو النوع الذي يعود إلى قدرتنا على التفكير) وإنما هو مبدأ **منظِّمٌ** بحتٌ لمَلَكة الحكم المفكِّرة.

مـلاحظـة

ليس هذا البرهان الأخلاقي ببرهان تمَّ اكتشافه جديداً، بل جلُّ ما هنالك أنه أعيد توضيحه من جديد كأساس لبرهان؛ ذاك أنه كان حاضراً في المَلَكة العقلية الإنسانية حتى قبل أن تبدأ بالنموّ، ثمَّ مضى آخذاً بالتطور أكثر فأكثر مع اطراد نموِّ تهذيبها. وحالما بدأ البشر بالتفكير حول الصحِّ والخطإ في وقتٍ لم يكونوا ليعيروا فيه أي اهتمام لغائية الطبيعة، وكانوا يستخدمونها من دون أي تفكير بغير مسارها المعتاد، كان محتماً أن يحصل الحكم التالي، وهو أنه لا يمكن أبداً أن يكون في نهاية المطاف شيئاً واحداً أن إنساناً سلك سلوكاً مستقيماً أو سلوكاً خاطئاً، سلوكاً عادلاً أو عنيفاً، ولم يلق حتى نهاية حياته ـ أقله في ما نستطيع أن نراه ـ أية سعادة [مكافأة] على فضيلته أو أي عقاب على أعماله الشريرة. وكان يتم ذلك وكأنهم يشعرون في داخلهم بصوت [يقول]: لا بدَّ أن تسير الأمور على غير ما هي عليه؛ إذاً لا بدَّ من أن يكون لهم أيضاً تمثُّل ـ غامض دون شك ـ مخبأ في داخلهم، عن شيء يشعرون بأنفسهم مشدودين نحوه، ولا تنسجم وإياه أبداً نهاية كتلك [التي حدثت] أو أنهم هم بدورهم لم يكونوا يعرفون كيف يوائمون بين ذلك التعيين الغائي لأذهانهم وهذه [النهاية] بعدما نظروا إلى سير العالم على أنه هو النظام الوحيد للأشياء. ولكن حتى وإن اتفق أن تمثلوا بطرق فجَّة جداً

طريقةً تصلح لأن تقوِّم اعوجاجاً كهذا (وهو لا يمكن إلَّا أن يثير استنكار الذهن البشري أكثر بكثير من الصدفة العمياء التي نودُّ أن [439] نستخدمها أحياناً كمبدأ للحكم على الطبيعة)، غير أنه لم يكن باستطاعتهم أبداً أن يتخيلوا وجود مبدإ آخر لإمكانية الجمع بين الطبيعة وقانونهم الأخلاقي الباطني سوى علَّة أسمى تحكم العالم بموجب قوانين أخلاقية؛ لأن [القول] بغاية نهائية في داخلهم مفروضة عليهم كواجب، وبطبيعة لا غاية نهائية لها بتاتاً، خارجاً عنهم، وإنما يجب أن تتحقق فيها مع ذلك تلك الغاية، هما [قولان] متناقضان. لقد كان باستطاعتهم أن يختلقوا أشياء غير معقولة حول التكوينة الباطنة(*) لعلَّة العالم تلك، إلا أن تلك العلاقة الأخلاقية في حكم العالم بقيت دائماً هي نفسها، وكان بإمكان العقل الأقل ثقافة أن يلتقطها على وجه العموم، بمجرَّد ما اعتبر نفسه أنه عملي، في حين أن العقل النظري يبقى بعيداً كل البعد عن مجاراتها. ـ ومن المرجح جداً أن يكون هذا الاهتمام الأخلاقي هو أول ما شد الانتباه إلى الجمال وإلى الغايات في الطبيعة والذي ساهم بشكل مميَّز في تقوية هذه الفكرة، لكنه لم يستطع أن يؤسس لها، أو بالحري أن يُعرض عنها؛ هذا لأن البحث عن غايات الطبيعة نفسها لا يكتسب هذا الاهتمام المباشر إلا بعلاقته بالغاية النهائية التي تظهر بقدر كبير في الإعجاب بالطبيعة بغضّ النظر عن أي مربح يُجنى من وراء ذلك.

الفقرة 89

حول فائدة الحجة الأخلاقية

[440] لتقييد العقل بخصوص مختلف أفكارنا حول فوق ـ المحسوس، بشروط استخدامه العملي، فائدةٌ لا تُنكر في ما يتعلق

(*) أضيفت «الباطنة» (Innere) في الطبعتين الثانية والثالثة.

بالفكرة عن الله: إنه يحول دون تصعيد **علم اللاهوت**، كي لا يتحوّل إلى **تصوّف** (عبر مفاهيم فيّاضة تحيِّر العقل)، أو ينحطَّ إلى **علم الجنّ** (نوع من تمثُّل تشبيهي(*) للكائن الأسمى)، كما أنه يقي **الدين** فلا يصبح **سحراً خيرياً**(**) (هَوَس حَمِس يوحي للإنسان بقدرة على الشعور بكائنات أخرى فوق ـ محسوسة، وبأنه قادر، من جهة أخرى، على التأثير فيها)، أو يتحوَّل إلى **عبادة الأوثان** (وَهْم خرافيّ بأنه بوسع الإنسان أن يكسب رضا الكائن الأسمى بغير النيَّة الأخلاقية)(7).

ولكن لو أتَحْنا لغرور أو تجاسر التحذلق في مجال ما يتخطَّى العالم الحسي فيعيِّن نظرياً حتى أقلّ ما يمكن (بحيث يوسِّع معرفتنا)، ولو سمحنا للَّتبجُّح بآراء حول وجود الطبيعة [441] الإلهية وتكوينها، حول إدراكها وإرادتها وقوانين كلٍ منها وما يتأتى عنها من معان على العالم، لَتمنَّيت أن أعرف عندئذ أين هو الحد الذي يراد له أن يوضع لتماديات العقل؛ فمن حيث تُستمَدُّ تلك الآراء يمكن أيضاً توقع المزيد منها (بمجرد شحذ الفكر، كما يزعمون). أما وضع حدٍّ لمثل هذه الادعاءات فلا بدَّ أن يتمَّ بموجب مبدإ معيَّن، وليس فقط من منطلق ملاحظتنا أن جميع المحاولات التي تمَّت حتى الآن بهذا الخصوص قد باءَتْ بالفشل؛ فهذا لا يقيم أيَّ برهان بوجه إمكانية الحصول على نتائج

(*) وهي تعرف في الفكر الإسلامي بالمشبِّهة لأن أصحابها يشبِّهون الخالق بالمخلوقات.

(**) يقوم «السحر الخيري» (Thurgie) على أن قوة إلهية/ روحية تتدخل في شؤون الإنسان وتصنع المعجزات، الخ...

(7) إن الديانة التي تعتقد بأن للكائن الأسمى صفات أخرى غير [صفة] الأخلاقية يمكن أن تكون شرطاً كافياً ليقوم الإنسان بأفعاله وفقاً لإرادة الله، تبقى من باب عبادة الأصنام أيضاً بالمعنى العملي. لأنه، مهما كان ذلك المفهوم الذي كوَّناه باعتبار نظري نقياً وخالصاً من تمثُّلات حسّية، إلا أنه سيبقى متمثَّلاً من منظور عملي كصَنَم، أي تشبيهياً في ما يحص طبيعة إرادته.

أفضل [في المستقبل]. هنا إذاً لا مجال لأي مبدإ إلا في أحد أمرين: إما القبول باستحالة مطلقة ـ في شؤون ما هو فوق المحسوس ـ لتعيين أي شيء نظرياً (ما عدا نفياً فقط)، أو أن في عقلنا مَنْجماً من المعارف لا يعرف أحد حجمه، وهي محفوظة فيه لنا ولذريّتنا. أما بالنسبة إلى الدين، أي الأخلاق في العلاقة مع الله كمشرِّع، فلو كان من الضروري أن تسبق معرفتنا النظرية به لكان على الأخلاق أن تتبع اللاهوت، وفي هذه الحال لا نكون أحللنا تشريعاً خارجياً وتعسفياً لكائن أعظم بدلاً عن التشريع [442] الداخلي والضروري للعقل فقط، بل نكون قد جعلنا كل ما في معرفتنا لطبيعة هذا الكائن من نقصٍ يتَّسع ليشمل أيضاً الحرص(*) الأخلاقي؛ وعندئذ يصبح الدين لا ـ أخلاقياً وينقلب إلى عكسه.

أما في ما يتعلَّق بالأمل في حياة الآخرة، فلو سألنا مَلَكة المعرفة النظرية، آخذين بها خيطاً هادياً للحكم العقلي حول مصيرنا (الذي لا يمكن اعتباره ضرورياً أو جديراً بالتبني إلَّا من منظور عملي) بديلاً عن الغاية النهائية التي علينا تحقيقها نحن بأنفسنا وفق أمر القانون الأخلاقي، لَمَا أعطانا علم النفس بهذا الخصوص ـ كما كان الأمر في علم اللاهوت أعلاه ـ أكثر من مفهوم سلبيّ عن كوننا كائنات عاقلة: أي إنه بالفعل لا يمكن تفسير أفعال [هذا الكائن] أو مظاهر الحسّ الداخلي فيه بطريقة مادية؛ كما أننا أيضاً لا نستطيع بأي شكل من الأشكال أن نحصل عن طريق مَلَكة المعرفة النظرية فينا بكاملها، على حكم معيَّن وموسَّع وفقَ أسسٍ نظرية حول طبيعة [النفس] الفردية وبقاءَ أو فناء شخصيتها بعد الممات. إذاً بما أن كل شيء هنا متروكٌ للحكم الغائي حول وجودنا، لاعتبار عملي وضروري وللاعتراف

(*) ورد في الطبعة الأولى والثالثة «أمر» (Vorschrift) وليس «حرص» (Vorsicht) كما في الطبعة الثانية المعتمدة في هذه الترجمة.

بخلودنا كشرط ضروري للغاية النهائية التي يفرضها علينا العقل ببساطة، فإن الفائدة (وهي تبدو للوهلة الأولى خسارة) تظهر حالاً في أنه: كما لا يمكن علم اللاهوت في نظرنا أن يصبح تصوفاً، [443] كذلك لا يمكن **علم النفس** العقلي أبداً أن يصبح **علم أرواح** موسِّع [للمعرفة]، كما أنه محصَّن أيضاً من ناحية أخرى فلا يسقط في **المادية**، وإنما يبقى أنثروبولوجيا خاصة بالحس الداخلي وحده، أي علم معرفة الذات المفكِّرة في **الحياة**، وبما أنه معرفة نظرية، فسيبقى أيضاً تجريبياً فقط. وفي المقابل، ليس علم النفس العقلي علماً نظرياً على الإطلاق حينما يتعلّق السؤال بوجودنا الأبدي، بل [هو علم] مؤسَّس على استنتاج وحيد للغاية الأخلاقية، ويكون استخدامه استخداماً كاملاً أيضاً ضرورياً في خدمتها لا غير، كونها مصيرنا العملي.

الفقرة 90

في نوعية الاعتقاد بصحَّة برهان أخلاقي(*) على وجود الله

أول ما يقتضيه كلُّ برهان، سواء أُقيم عن طريق العرض التجريبي المباشر لما يُراد البرهان عليه (كما هي الحال بالنسبة إلى البرهان القائم على ملاحظة الشيء أو التجربة)، أو تمَّ بواسطة العقل **قبلياً** وفق مبادئ، لا أن **يحمل على الاعتقاد**، بل أن يُقنع، أو أن يعمل في أقل الحدود على الإقناع؛ وهذا يعني ألَّا يكون أساس البرهان، أو الاستنتاج، سبب تعيينٍ ذاتي [444] (جمالي) فقط يثير الموافقة (وهمٌ لا غير)، وإنما أن يكون ذا قيمة

(*) جاء في طبعة أكاديمية برلين: «برهان غائي» (teleologischen Beweis) بدلاً من «برهان أخلاقي» (moralishen Beweis).

موضوعية وله أساس منطقي للمعرفة، وإلَّا يُفْتَتَنَ العقل به من دون أن يكون لديه قناعة. ومن نوع ذلك البرهان الظاهري، البرهان الذي يسوقه اللاهوت الطبيعي، ربما عن حسن نيَّة، ولكن يرافقه إخفاء متعمَّد لضعفه، إذ يُساق عدد كبير من البراهين على أصل أشياء الطبيعة بحسب مبدإ الغايات، ويُستغلُّ الأساس الذاتي للعقل البشري وحده، أعني ميله الخاص به نحو إحلال مبدإ واحد بدل الكثير [من المبادئ] كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً ومن دون أن يجد في الأمر أي تناقض، وحيثما يوجد في هذا المبدإ بعض أو حتى كثير من المتطلبات من أجل تعيين مفهوم، نراه يذهب بالفكر إلى إضافة ما تبقى منها كي يُكمل مفهوم الشيء بإضافةٍ تعسُّفية. وفي الواقع، حينما نقع في الطبيعة على منتَجات بهذه الكثرة وتشكُّل في نظرنا مؤشراتٍ على علَّة عاقلة، فلماذا لا نؤثر التفكير بعلة واحدة بدلاً من تلك العلل الكثيرة، يكون لها ليس فقط عقل كبير وقدرة، إلخ. . . بل كل الحكمة والقدرة التي تحتوي في ذاتها، بكلمة واحدة، على الأساس الكافي لجميع هذه الخصائص في الأشياء الممكنة كلها؟ ثمَّ، لماذا لا ننسب إلى هذا الكائن الأصيل، كلِّي القدرة، ليس فهماً لقوانين وناتجات الطبيعة [445] فحسب، بل أيضاً العقل العملي الأسمى، على اعتبار أنه علة أخلاقية للعالم؟ فلماذا لا يصح أن نفعل ذلك طالما أننا بهذا الإكمال للمفهوم نكون أعطينا مبدأ كافياً للإدراك الطبيعي وللحكمة الأخلاقية معاً، بحيث لا يمكن أن يُقام اعتراض ـ مهما كان ضعيف الأساس ـ بوجه فكرة كهذه؟ أما إذا أثيرت هنا في الوقت نفسه بواعث النفس الأخلاقية وأتى عليها اهتمام نشط بها مرفق بقدرة خطابية (وهي فعلاً تستحقها)، فسوف ينشأ عن ذلك اعتقاد بكفاية البرهان الموضوعية ووهمٌ مفيد أيضاً (في معظم حالات استخدامه) يترفَّع كلياً عن أي تمحيص لصرامة البرهان المنطقية، إلى درجة أن يحمل نفوراً منها وكراهية لها، وكأن شكّاً أثيماً يقع

في أساسها. ـ وفي واقع الأمر لن نجد هنا رداً على ذلك كله ما دُمنا لا نراعي حقيقة سوى قابليته للاستخدام من قبل عامة الناس. ولكن بما أننا لا نستطيع، ويجب ألا يمنعنا شيء من تقسيم ذلك البرهان إلى الجزأين غير المتشابهين نوعياً اللذين يحتوي عليهما، أي الجزء العائد إلى الغائية الطبيعية، والآخر العائد إلى الغائية الأخلاقية، بينما يطمس دمجُهما معاً مكمنَ عصب البرهان الحقيقي الصحيح وفي أي جزء يجب أن يطوَّر وكيف ذلك، كي يستطيع الصمود بوجه أشدّ الاختبارات صرامة دفاعاً عن صحته [446] (حتى ولو اضطررنا إلى التسليم بضعف بصيرتنا من ناحية جزء من الأجزاء). وهنا يكون واجب الفيلسوف (حتى لو اعتبرنا أنه لا يعطي أي اهتمام لمطلب الصدق الموجَّه إليه) أن يكشف النقاب عما يسبِّبه ذلك الخلط من أوهام ـ مهما كان تأثيرها مفيداً ـ وأن يميِّز ما يخص القناعة فقط عما يخص الاقتناع (علماً بأن كليهما ليسا سوى تعيين يختلف فيه الواحد عن الآخر ليس من حيث القبول وحده وإنما من حيث النوع أيضاً) وعندئذ يُرفع اللثام عن الحالة الوجدانية في هذا البرهان بكامل صفائها ويُضحي إخضاعها بكل حرية لأشد الاختبارات صرامة أمراً ممكناً.

أما البرهان الرامي إلى الإقناع فقد يكون بدوره على نوعين: إما لتقرير ما هو الشيء **في ذاته**، أو ما هو **بالنسبة إلينا** (البشر بشكل عام) وفق المبادئ العقلية الضرورية للحكم عليه (برهان بحسب الحقيقة(*) أو بحسب البشر(**)، والكلمة الأخيرة مستخدمة بالمعنى الشامل، أي للبشر بعامة). ويؤسَّس البرهان في الحالة الأولى على مبادئ تكفي مَلَكة الحكم المعيِّنة، أما في الثانية فعلى ما يكفي منها مَلَكة الحكم المفكِّرة لا غير. ولما كان [447]

(*) وردت باليونانية: **κατ' ἀλήθειαν**.

(**) وردت باليونانية: **κατ' ἄνθρωπον**.

مؤسساً على مبادئ نظرية بحتة في الحالة الأخيرة، لذا لن يكون باستطاعته أبداً أن يؤثّر على الاقتناع؛ أما لو وَضَع في أساسه مبدأ عقلياً عملياً (يصلح بالتالي بشكلٍ عام وبالضرورة)، لكان باستطاعته أن يدَّعي بكل تأكيد اقتناعاً كافياً من منظورٍ عمليٍ خالص، أي اقتناعاً أخلاقياً. إلا أن برهاناً **يرمي إلى الإقناع** من دون أن [يحقق] الاقتناع بعد، إذا ما أُجري على هذا النحو فقط(*)، أي إذا لم يكن يتضمّن سوى أسس موضوعية لهذا الغرض، وكانت أُسُساً غير كافية بعد [للوصول] إلى اليقين، فإنها تكون مع ذلك من النوع الذي لا يخدم فقط للإقناع كأُسُس ذاتية لإقامة الحكم.

وتكفي جميع الأسس النظرية إما للبرهان بواسطة **القياسات العقلية** الصارمة منطقياً، أو ـ حينما لا يكون كذلك ـ **بالاستنتاج** على أساس **التمثيل**، أو ـ حيث لا يتمُّ حتى ذلك ـ [بواسطة] **الرأي المرجَّح**، أو أخيراً **كفَرَضيَّة**، وذلك بالقبول بأساس توضيحي ممكن فقط. وهنا أقول: إن جميع أسس البرهان بوجه عام التي لها تأثير على الاقتناع النظري لا تستطيع أن تُحدث قناعة من هذا النوع بدءاً من أعلى درجاته وحتى أدناها، إذا كان ما يجب البرهان عليه هو وجود كائن أصيل، أي [وجود] إله، بالمعنى اللائق بالمحتوى الكامل لهذا المفهوم، أي ككائن مبدع **أخلاقي** للعالم، بحيث تكون بالتالي غاية الخليقة النهائية معطاةً بواسطته في الوقت نفسه. [448]

1) أما بخصوص البرهان **المحكَم منطقياً**، الذي ينطلق من العام إلى الخاص، فقد أظهرنا **في النقد** بشكل كافٍ ما يلي: بما أنه لا يوجد عيان ممكن بالنسبة إلينا يتوافق مع مفهوم كائن يجب البحث عنه خارج الطبيعة، وبما أن هذا المفهوم عينه سوف يبقى

(*) إضافة في الطبعتين الثانية والثالثة.

إذاً اشكالياً بالنسبة إلينا من حيث إنه لا بد من أن يعيَّن نظرياً بمحمولات تركيبية، لذلك لن نحصل أبداً على معرفة بهذا الكائن (معرفة تتسع بها على الأقل فسحة معرفتنا النظرية) كما لا يمكن أن يُدرج المفهوم الخاص عن كائن فوق ـ حسي تحت المبادئ العامة لطبيعة الأشياء، فيصح استنتاج [المفهوم] من هذه [المبادئ]؛ ذاك أن تلك المبادئ لا تصحُّ إلا بالنسبة إلى الطبيعة كموضوع للحواس حصراً.

2) لا شك في أننا نستطيع بالفعل أن **نفكر** في شيئين من طبيعتين مختلفتين، حتى في نقطة اختلافهما نفسها، على أساس تمثيل[8] الواحد بالآخر؛ لكننا لا نستطيع أن **نستنتج** على أساس [449]

(8) التمثيل (بالمعنى النوعي) هو تماهي العلاقة بين العلل والمعلولات (بين الأسباب والنتائج) من حيث إنها تحدث بغضّ النظر عن الفصل النوعي بين الأشياء أو تلك الخصائص بحد ذاتها التي تحتوي على أساس النتائج المتشابهة (أي إذا نُظر إليها خارج هذه العلاقة). هكذا مثلاً ترانا نفكر في ما تنجزه الحيوانات من عمليات فنية مقارنين إياها بما يقوم به الإنسان، بأن ثمة مبدأ (نحن لا نعرفه) لهذه الأفعال في [الحيوانات] نفسها، نفكر بأنه مقارنة بمبدأ الأفعال المشابهة (الذي نعرفه) التي يقوم بها الإنسان (بواسطة العقل) مثيل للعقل؛ ونريد في الوقت نفسه أن نشير بذلك إلى أن أساس القدرة على الفن لدى الحيوانات، المعروفة باسم الغريزة، هي بالفعل مختلفة نوعياً عن العقل، إلا أن لها علاقة مماثلة مع النتيجة (لو قارنَّا ما يبنيه كلب الماء بما يقوم الإنسان ببنائه). ـ لكننا لا نستطيع أن نستنتج من أن الإنسان بحاجة إلى **العقل** كي يقوم ببنائه، أن كلب الماء هو أيضاً بحاجة إلى [العقل] ونسمّي ذلك **استنتاجاً** بحسب التمثيل. إلا أننا نستطيع أن نستنتج بحقٍ بحسب **التمثيل**، انطلاقاً من الطريقة المشابهة في إنجاز الأفعال لدى الحيوانات (التي لا نستطيع إدراك علَّتها إدراكاً مباشراً) مقارنة بطريقة الإنسان (التي ندرك علَّتها مباشرة)، أن الحيوانات تعمل هي أيضاً بحسب **تمثُّلات** (وليس كما أراد لها ديكارت(*) أن تكون، أي مجرد آلات)، وأنها على الرغم مما يشكل الفرق النوعي فيها تبقى من ناحية الجنس (بما هي كائنات حية) مماهية للإنسان. والمبدأ الذي يعطينا الحق بأن نستنتج ذلك هو في مماهاة الأساس الذي يجعلنا نعتبر الحيوانات بالنسبة إلى التعيين المفكَّر فيه، من جنس واحد مع البشر كبشر، بقدر ما نستطيع أن نقارن بينهما خارجياً من قبيل الأفعال التي يقوم بها كل من [الحيوان والإنسان]. إن **التماثل في العقل**(**) وبالطريقة =

[450] التمثيل انطلاقاً من أحدهما وصولاً إلى الآخر، أي أن نحمل من الواحد على الآخر علاقة الاختلاف النوعي هذه. وهكذا، بناءً على التمثيل بمبدإ قانون تساوي الفعل وردَّة الفعل في تجاذب الأجسام وطردها المتبادَل فيما بينها، أستطيع أيضاً أن أدرك كيف تتشارك أعضاء جماعةٍ وفقاً لقواعد القانون؛ غير أنني لا أستطيع أن أحمل على هذه الجماعة تلك التعيينات النوعية (الجذب والطرد الماديان) وأنسبها إلى المواطنين بهدف بناء منظومة تسمَّى دولة. ـ وبهذه الطريقة عينها نستطيع بالفعل أن نفكِّر بعلِّية الكائن الأصيل بالنسبة إلى أشياء العالم بما هي غايات طبيعية، على أساس تمثيلٍ بعقل يكون بمثابة علة لأشكال بعض الناتجات التي نسمِّيها أعمالاً فنِّية (لأن ذلك لا يحدث إلا من قبيل استعمالنا النظري أو العملي لمَلَكتنا المعرفية، استعمال للمفهوم علينا أن نقوم به بخصوص الأشياء الطبيعية في العالم وفق مبدإ معيَّن)؛

[451] لكننا لا نستطيع بأي شكل من الأشكال أن نستنتج على أساس التمثيل، أنه يجب علينا أن ننسب، في حالة أشياء العالم، عقلاً لعلَّة نتيجةٍ تقيَّم على أنها خاصة بالفن، أن ننسب أيضاً العلِّية

= نفسها أستطيع أن أفكر بعلِّية علَّة العالم الأسمى في مقارنة بين ناتجاتها الغائية في العالم مع الأعمال الفنية الإنسانية وفق تمثيل مع فهم، لكنني لا أستطيع أن **أستنتج** هذه الخصائص فيه بالتمثيل؛ وهذا عائد إلى أن مبدأ إمكانية مثل هذا النوع من الاستنتاج مفقود كلياً، أي **التماثل في العقل**(***) الذي يتيح حسبان الكائن الأسمى والإنسان (بخصوص علِّية كل منهما) من نوع واحد. ولا يمكن حمل علِّية كائنات العالم، وهي دائماً مشروطة حسياً (ومثلها تلك التي تخص الفهم)، على كائنٍ لا يشترك معها بأي مفهوم نوعي سوى مفهوم الشيء بوجه عام.

(*) رينيه ديكارت (René Descartes/ 1596-1650) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزياء فرنسي. دشَّن كتابه *Discours de la méthode* (1637) طريقة جديدة في التفكير الفلسفي، ووضع كتابه *Les Méditations métaphysiques* (1641) أسس الميتافيزيقيا الحديثة. له مؤلفات عدة في الرياضيات والعلوم.

(**) وردت باللاتينية: par ratio.

(***) وردت باللاتينية: paritas rationis.

عينها التي ندركها في الإنسان إلى الكائن المختلف كلياً عن الطبيعة في ما يتعلق بالطبيعة نفسها؛ لأن هذا متعلق بالضبط بنقطة الاختلاف التي يفكّر فيها بين علَّةٍ مشروطة حسّياً في ما يخص نتائجها وبين الكائن الأصيل فوق ـ الحسي في ما يخص مفهومه، وبالتالي لا يصح حمله على هذا الأخير. ـ وفي هذا بالذات، أي في أنه يجب علي أن أفكّر بالعلّية الإلهية على أساس تمثيلٍ بعقل فقط (هذه المَلَكة التي لا نعرف عن وجودها في كائن آخر غير الإنسان المشروط حسّياً) يوجد أساس المنع البات لنسبة [هذا العقل] إليه بالمعنى الحقيقي(9).

3) ليس **للظنّ** مكان على الإطلاق في أحكام **قبلياً**؛ لأننا إما أن نعرف بها شيئاً معرفةً يقينية أو أننا لا نعرف شيئاً. أما إذا كانت أسس البرهان التي ننطلق منها أيضاً تجريبية (كما هي الحال هنا بالنسبة إلى الغايات في العالم)، فإننا لن نستطيع أن نكوِّن [452] بهذه الأسس أي ظنٍّ يذهب إلى أبعد من العالم الحسّي ولا أن نسلِّم لأحكام جسورة مثل هذه، بأي احتمال مزعوم أياً كان صغيراً. وفي الحقيقة إن الاحتمال هو جزء من اليقين الممكن في سلسلة معيَّنة من الأسس (تكون أسسها كأجزاء من كل، إذا ما تمَّت مقارنتها بأساس علَّة كافية) تكتمل باتجاهها تلك العلّة غير الكافية. ولكن بما أنه يجب أن تكون متجانسة، من حيث هي أسس تعيين يقين حكم واحد بعينه ـ وإلَّا لما استطاعت أن تبني معاً كلِّية (كما هو اليَقين) ـ لا يمكن أن يكون جزء منه داخل حدود التجربة الممكنة، والجزء الآخر خارج كل تجربة ممكنة.

---

(9) وبقولنا هذا نحن لا نفتقد شيئاً في تمثُّل علاقات هذا الكائن بالعالم، سواء كان ذلك بالنسبة إلى النتائج النظرية أو تلك العملية لهذا المفهوم. أما الإصرار على البحث فيمَ عسى أن يكون هذا الكائن بحد ذاته، فهذا أمر فيه من الفضول بقدر ما هو عديم الجدوى.

وبالتالي، بما أن أسس البرهان التجريبي البحت لا تصل إلى أي شيء فوق ـ حسي، وأن لا شيء يمكن أن يسدَّ الفجوة في سلسلاتها بأي شكل من الأشكال، فإننا لن نقترب في نهاية الأمر أبداً في محاولتنا الوصول بوسائلها من فوق ـ الحسي ولا من معرفتنا له، فينتج من ذلك أنه لا يوجد حتى أي احتمال للحكم عليه بحجج مستقاة من التجربة.

4) وإذا كان **لفرضية** أن تخدم شرحَ إمكانية ظاهرة ممكنة، فعندئذ يجب على الأقل أن تكون إمكانيتها يقينيةً بشكل كامل. ويكفي في الفرضية أن أتخلَّى عن معرفة الواقع (التي تبقى مؤكَّدة في رأي معطى كاحتمال)؛ إلا أنني لا أستطيع أن أضحِّي بأكثر [453] من ذلكَ؛ وعلى إمكانية ما أضعه في أساس شرحٍ يجب على الأقلِّ ألّا تكون معرَّضةً لأي شك وإلا لما وضع حدٌّ لأضغاث الأحلام الفارغة. لكنَّ القول بإمكانية وجود كائنٍ فوق ـ حسي معيَّنٍ بحسب بعض المفاهيم، إنما يكون افتراضاً خالياً من كل أساسٍ، لأنه لن يكون قد أُعطي في هذه الحالة أياً من الشروط الضرورية للمعرفة بالنسبة إلى ما يقوم فيها على العيان، فلا يبقى سوى مبدإ التناقض وحده (الذي ليس باستطاعته أن يبرهن على شيء آخر سوى إمكانية التفكير وليس إمكانية الشيء الذي يتمُّ التفكير فيه) معياراً لهذه الإمكانية.

إذاً تكون النتيجة من كل هذا أنه، بالنسبة إلى وجود كائن أصيل، على أنه إله، أو بالنسبة إلى وجود نفس، على أنها روح خالدة، ليس للعقل البشري أي برهان على الإطلاق ـ من منطلق نظري ـ يمكِّنه من أن يولِّد [في داخله] درجة من الاعتقاد مهما كانت صغيرة؛ ويعود ذلك إلى سبب واضح كل الوضوح، لأنه لا توجد لدينا أية مادة من أجل تعيين أفكارنا عن فوق ـ الحسي، فيكون علينا بالتالي أن نستقرض هذه المادة من الأشياء في العالم الحسي؛ وإن شيئاً كهذا لا يتناسب أبداً مع مثل هذا الموضوع؛

وفي غياب كلٍّ تعيينٍ لهذه الأفكار لا يبقى سوى مفهوم شيء ما فوق ـ حسي يحتوي على الأساس الأخير للعالم الحسي، إلا أنه [454] غير كافٍ بعد ليشكل معرفة (كتوسيع للمفهوم) لتكوينته الباطنة.

الفقرة 91

حول نوعية الاعتقاد بصحة شيء، الصادر عن إيمان عقلي

إننا لو نظرنا فقط إلى الطريقة التي يصبح بها شيءٌ ما موضوعاً قابلاً للمعرفة (res cognoscibilis) **بالنسبة إلينا** (بحسب تكوين قوانا التمثُّلية الذاتية)، لَوَجدنا حينئذ أن المفاهيم لا تُواجَه بالأشياء وإنما بمَلَكاتنا المعرفية فقط وبالاستخدام الذي تستطيع هذه المَلَكات أن تقوم به للتمثُّل المعطى (بقصد نظري أو عملي)؛ والسؤال حول ما إذا كان شيءٌ كائناً نستطيع معرفته أم لا، ليس سؤالاً يخصُّ إمكانيةَ الشيء نفسه، بل معرفتَنا به.

أما الأشياء التي **يمكن معرفتها**، فهي على ثلاثة أنواع: **أشياء الظنّ** (opinobile)، **أشياء الواقع** (scibile)، **وأشياء الإيمان** **(mere credibile)**.

1) إن موضوعات أفكار العقل البحتة، التي لا يمكن عرضها بأي شكل على المعرفة النظرية في أية تجربة ممكنة، تكون، بالتالي، أشياء **لا يمكن أن تطالها معرفة**، إذاً لا يمكن أن يقوم حتى **ظنٌّ** حولها؛ أما أن يُظنَّ **قبلياً**، فهذا بحد ذاته منافٍ [455] للعقل وهو الطريق المستقيم إلى أضغاث الأحلام. إذاً، إما أن تكون قضيتنا يقينيةً **قبلياً**، أو أنها خالية من أي شيء يبعث على الاعتقاد بصحته. **فأشياء الظن** هي إذاً موضوعات معرفة تجريبية ممكنة دوماً، على الأقل بحد ذاتها (أشياء عالم الحواس)؛ ولكن

إذا قيست بدرجة هذه المَلَكة وحدها التي نملكها، فستكون مستحيلة **بالنسبة إلينا**. هكذا يبقى الأثير الذي يتكلم عنه علماء الطبيعة الجدد، وهو السائل المطَّاطي المتغلغل داخل جميع المواد الأخرى (يمتزج معها بشكل كامل) شيئاً للظن، إلا أنه رغم ذلك، من النوع الذي قد تدركه حواسنا الخارجية، لو كانت مشحوذة بدرجة أعلى، ولكن لا يمكن عرضه أبداً في ملاحظة أو اختبار. ومن باب الظن أيضاً افتراض وجود سكَّان عاقلين على ظهر كواكب أخرى؛ لأنه لو كان باستطاعتنا أن نقترب منها أكثر ـ وهو أمرٌ ممكن بحد ذاته ـ لكنا قادرين على إثبات وجودها أو عدم وجودها بالتجربة. لكننا لن نقترب منها بهذا القدر، لذلك يبقى الموضوع من باب الظن. أما مجرَّد الظن وحده بوجود أرواح [456] خالصة ومفكِّرة من دون جسد في الكون المادي (حينما تستبعَد بحقٍ مظاهر معيَّنة أشيع عنها أنها حقيقية)(*) فهذا من باب الخيال الشعري وليس شيئاً للظن على الإطلاق، بل هو فكرةٌ بحتة، تبقى حينما ننزع عن كائن عاقل كلَّ ما هو مادي ونُبقي فيه على التفكير. ولكن، هل سيدوم هذا الأخير (الذي لا نعرفه إلا لدى الإنسان، أي في وحدة مع جسد) بعد ذلك؟ هذا أمر لا نستطيع إثباته. إن شيئاً كهذا هو **كائن مختَلَق** (ens rationis rationinantis) وليس **كائناً عاقلاً** (ens rationis ratiocinatä)؛ وفي ما يخص هذا الأخير، نستطيع بالفعل أن نظهر بكفاية حقيقة مفهومه الموضوعية على الأقل من أجل استخدام العقل العملي، لا بل لأن هذا [الاستخدام] بما له **قبلياً** من مبادئ خاصة ويقينية قطعياً يستوجب ذلك (يعتبره مسلَّماً به).

(*) من بين هؤلاء العالم والفيلسوف إيمانويل سويدنبرغ (Emanuel 1772-1688 / Swedenborg) الذي لقيت آراؤه ـ خاصة الدينية منها ـ اهتماماً بالغاً لدى كَنْت كما يظهر ذلك من أعماله المبكِّرة.

2) والموضوعات للمفاهيم، يمكن البرهان عن حقيقتها الموضوعية (سواء بالعقل المحض أو بالتجربة، حيث تكون في الحالة الأولى انطلاقاً من معطيات نظرية أو عملية للعقل المحض، وبواسطة عيانٍ مقابلٍ لها في ما تبقّى من حالات) هي أشياء الواقع[10] (res facti). ومن هذا النوع تلك الصفات الرياضية للمقادير (في الهندسة) بما أنها قابلة لأن تكون **عرْضاً قبلياً** للاستخدام النظري للعقل، ومعها أيضاً أشياء، أو طبائع [457] أشياء يمكن عرضها بواسطة التجربة (تجربة شخصية أو تجربة آخرين وصلتنا عبر شهاداتهم) تكون هي أيضاً أشياء للواقع. ـ والجدير بالملاحظة كثيراً هنا هو وجود فكرة عقلية أيضاً حتى بين أشياء الواقع (فكرة، هي بحد ذاتها غير قابلة لأيّ تمثُّل في العيان، وبالتالي لأي برهان نظري لإمكانيتها)؛ وهذه الفكرة هي فكرة **الحرية**، التي تظهر حقيقتُها كنوعٍ خاص من العلِّيَّة (ربما يكون مفهومها في اعتبارٍ نظري فضفاضاً) يمكن عرضها بوسائل قوانين العقل المحض العملية، ووفق هذه [القوانين] في أفعال حقيقية، وبالتالي في التجربة. ـ إنها الفكرة الوحيدة من بين جميع أفكار العقل المحض، التي موضوعها شيءٌ للواقع ويجب أن يُعَدَّ من بين أشياء المعرفة.

3) الموضوعات التي يجب التفكير فيها **قبلياً** بالنسبة إلى استخدام العقل العملي المحض وفق الواجب (سواء كنتائج أو كأسباب)، ولكنها ستكون فضفاضةً في استخدامه النظري، هي **أشياء الإيمان**. من هذا القبيل **الخير الأسمى** في العالم الذي يجب

(10) أوسِّع هنا، وبحقٍ كما يبدو لي، مفهوم الواقع إلى أبعد من المعنى المعتاد لهذه الكلمة، لأنه من غير الضروري، لا بل من غير المناسب أيضاً، أن تُحصر هذه الكلمة في إطار التجربة الواقعية وحدها، حينما يتمّ الحديث عن علاقة الأشياء بمَلَكة المعرفة الخاصة بنا، إذ قد يكفي مجرد تجربة ممكنة ليتاح لنا الكلام عنها بأنها موضوعات نوع معيَّن من المعرفة لا غير.

تحقيقه بحرّية؛ غير أن مفهومه لا يمكن أن يُثْبَتَ بأي تجربة ممكنة بالنسبة إلينا، إذاً بطريقة تكفي الاستخدامَ النظري للعقل؛ أما استخدامه بهدفِ أفضل تحقيقِ ممكنٍ لهذه الغاية، فمطلوب مع [458] ذلك من قِبَل العقل المحض العملي، ومن هنا يجب القبول به على أنه ممكن. هذا الفعل المفروض علينا القيام به، **ومعه الشروط الوحيدة التي بإمكاننا أن نفكر فيها بخصوص إمكانيته،** وهي وجود الله وخلود النفس، هي **أشياء إيمان** (res fidei) وليس في الحقيقة غيرها من بين كل الموضوعات، ما يمكن أن نطلق عليه هذا الاسم(11). لأنه، حتى ولو كان علينا أن نؤمن بما لا نستطيع معرفته إلا عبر الآخرين، بواسطة **شهادتهم**، إلا أن هذا لا يعني أنه علينا أن نؤمن به حالاً على أنه موضوع إيمان بحد ذاته؛ والسبب في ذلك أنه كان تجربةً خاصة **بواحدٍ** فقط من أولئك الشهود، وبهذا أصبح شيئاً واقعاً، أو يُفترض أنه كذلك. يضاف إلى ذلك أن يكون من الممكن الوصول إلى معرفة بهذا الأسلوب (الإيمان التاريخي)؛ ولا تُعدُّ أشياء التاريخ والجغرافيا، وبشكل عام كل ما يمكن أن يُعرف وفق طبيعة مَلَكة المعرفة لدينا على الأقل، من موضوعات للإيمان بل من موضوعات للواقع. وحدها موضوعات العقل المحض العملي، يمكن أن تكون موضوعات [459] لإيمان، ولكن ليس بما هي موضوعات العقل المحض النظري وحده، إذ لا يمكن في هذه الحالة أن تُحسب بيقينٍ من عداد الموضوعات، أي موضوعات هذه المعرفة الممكنة لنا. إنها أفكار، أي مفاهيم لا يمكن التأكد نظرياً من حقيقتها الموضوعية.

---

(11) ومن هنا، فإن أشياء الإيمان ليست **بنود إيمان**، إذا فهمنا بهذه الأخيرة أشياء إيمان يمكن أن يُفرض علينا **الاعتراف** بها (الداخلي أو الخارجي). ولا يحتوي اللاهوت الطبيعي على شيء من هذا القبيل. والسبب في ذلك هو أنها لا يمكن أن تؤسَّس (مثلها مثل أشياء الواقع) على براهين نظرية، كونها أشياء إيمان، لذا يكون الاعتقاد الحر بصحتها ـ وبهذه الصفة فقط ـ قابلاً لأن يتوافق مع أخلاقية الفاعل.

وفي المقابل، إن الغاية النهائية العليا التي علينا أن نحققها وبهذا وحده نستطيع أن نصبح أهلاً لنكون نحن أنفسنا غايةً نهائية للخليقة، هي فكرةٌ، لها من منظور عملي بالنسبة إلينا حقيقةٌ موضوعية، وهي أيضاً موضوع. ولكن بما أننا لا نستطيع أن نوفِّر لهذا المفهوم حقيقة كهذه من منطلقٍ نظري، لذا يبقى مجرد موضوع لإيمان العقل المحض، ومع الله وخلود النفس، شرطاً لا بد أن يتحقق كي نستطيع نحن، بحسب طبيعة عقلنا (البشري)، أن ندرك إمكانية ذلك التأثير الناتج عن استخدام حريتنا وفق قانون. غير أن الاعتقاد بصحة موضوعات للإيمان مناطٌ بالاعتقاد بصحة منظورٍ أخلاقي محض، أي إنه إيمان أخلاقي، لا يُثبت شيئاً للمعرفة العقلية المحضة، وإنما للمعرفة العقلية المحضة العملية، الإيمان المتجه نحو القيام بواجباته وهو لا يوسِّع أبداً التأمل النظري أو قواعد الحنكة العملية وفق مبدإ حب الذات. فإذا كان المبدأ الأعلى للقوانين الأخلاقية كافةً مسلّمةً، فستكون عندئذ إمكانية موضوعه الأعلى، وبالتالي الشرط الذي نستطيع أن نفكر [460] بموجبه بهذه الإمكانية، مسلّمةً، هي أيضاً، به ومعه. أما وإن إدراك هذه الأخيرة لا يصبح بذلك علماً ولا ظناً في ما يتعلق بوجود هذه الشروط وطبيعتها، كونها نوعاً من المعرفة النظرية، فهو من هنا مجرد افتراض لاعتبارٍ عملي، مفروض، بالإضافة إلى ذلك، من أجل الاستخدام الأخلاقي لعقلنا.

حتى ولو كان باستطاعتنا أيضاً أن نؤسّس مفهوماً **معيَّناً** لعلةٍ عقلانية للعالم على أهداف الطبيعة، يزوِّدنا بها اللاهوت الطبيعي بسخاء، لَمَا أصبح عندئذ وجود هذا الكائن موضوعاً للإيمان. لأن هذا لن يُقْبل بغرض مساعدتي على القيام بواجبي، وإنما كمجرَّد شرح للطبيعة، ليس إلا، وبالتالي سيكون فقط الظنُّ والفَرَضية الأكثر انسجاماً مع عقلنا. والحال أن غائيَّةً كهذه لن تقود أبداً إلى مفهوم معيَّن عن الله، الذي، على عكس ذلك، لا يوجد إلا في

مفهومِ مُبدعٍ أخلاقي للعالم، لأن في هذا من دون غيره إشارةً إلى الغايةِ النهائية التي لا نستطيع أن نعوِّل عليها إلَّا بمقدار ما يفرضه علينا القانون الأخلاقي ويُلزمنا على السلوك بموجبه. ومن هنا يأتي أن مفهوم الله لا يمتُّ بصلة إلى موضوع واجبنا إلَّا كشرطٍ لإمكانية الوصول إلى الغاية النهائية منه وأن تكون له الأوَّلية في اعتبارنا أنه يصح أن يكون موضوعاً لإيماننا؛ ولكن، في المقابل، [461] لا يستطيع هذا المفهوم عينه أن يجعل موضوعه صالحاً لأن يكون شيئاً للواقع: لأنه، على الرغم من أن ضرورة الواجب واضحة كل الوضوح، في ما يخص العقل العملي، غير أن الوصول إلى الغاية النهائية منه ـ كونها ليست في إمرتنا نحن بشكل كامل ـ فهي لن تُقبل إلا بقصد الاستخدام العملي للعقل، وهي بالتالي ليست ضروريةً عملياً، كما هو الواجب نفسه[12].

---

(12) ليست الغاية النهائية، التي يفرض القانون الأخلاقي علينا السعيَ وراء إنجاحها أساسَ الواجب، لأن هذا الأساس يقع في القانون الأخلاقي، الذي، بوصفه مبدأً صورياً عملياً، يقودنا بشكل قطعي وباستقلال تام عن موضوعات مَلَكة الرغبة (مادة الإرادة)، وبالتالي عن أي هدف آخر، أياً كان. هذه التكوينة الصورية لأفعالي (خضوعها لمبدأ الصلاحية الشاملة)، وفيها وحدها قوام قيمتها الأخلاقية الداخلية، هي تحت إمرتنا بشكل كامل؛ وباستطاعتي فعلاً أن أُجرِّد إمكانية الغايات أو عدم قابليتها للتطبيق، وهي مفروضة عليَّ وفق ذلك القانون (لأن في هذه القيمة الخارجية لأفعالي فقط)، كموضوع ليس أبداً تحت إمرتي بشكل كامل، فأتطلع إلى ما يجب عليَّ أن أفعله فقط. لكن قصد السعي من أجل تحقيق الغاية النهائية لجميع الكائنات العاقلة (السعادة، بقدر ما يمكن أن تكون منسجمة مع القصد[*]) يبقى مع ذلك مفروضاً من قِبَل قانون الواجب. في حين أن العقل النظري لا يرى إمكانية تحقيق ذلك على الإطلاق (لا من ناحية مَلَكتنا الطبيعية الخاصة ولا من ناحية مشاركة الطبيعة)؛ بل عليه بالأحرى أن يعتبر، انطلاقاً من مثل هذه الأسباب، وبقدر ما نستطيع أن نحكم بشكل عقلاني، أن قبول مثل هذا النجاح لسلوكنا الحسن من الطبيعة وحدها (في داخلنا وخارجاً عنا)، من دون القبول بالله وبخلود النفس، هو توقُّعٌ لا أساس له ولا طائل تحته حتى ولو أنه صادر عن نية حسنة؛ وأنه لو كان بإمكانه التأكد بشكل كامل من هذا الحكم، لكان اعتبر القانون الأخلاقي نفسه مجرد تضليل لعقلنا من منظور عملي. ولكن، بما أن العقل النظري يُقنع نفسه إقناعاً كاملاً =

[462] الإيمان (بما هو عادة ـ Habitus ـ وليس بما هو فعل ـ Actus ـ) هو الطريقة الأخلاقية لتفكير العقل في الاعتقاد بصحَّة ما يتعذَّر على المعرفة النظرية الوصولُ إليه. ومن هنا يكون هو المبدأ الثابت للذهن الذي يحمله على القبول بصحَّة ما يجب أن يُفترض بالضرورة كشرط للغاية النهائية الأسمى بحكم الالتزام نحوها(13). علماً بأنه يستحيل علينا أن ندرك إمكانيتها وكذلك [463] أيضاً عدم إمكانيتها على حد سواء. إن الإيمان (وبهذه التسمية البسيطة) هو ثقة بالوصول إلى قصدٍ يكون السعي وراء تحقيقه واجباً، بينما تبقى إمكانية تحقيقه بالنسبة إلينا **غير قابلة لأن تُدرك** (وبالتالي [لن ندرك] أيضاً [إمكانية] الشروط الوحيدة التي نستطيع أن نفكر نحن فيها). فالإيمان الذي على علاقة بموضوعات خاصة

= بأن هذا الأخير لا يمكن أن يحدث على الإطلاق، بل، بالعكس، بإمكاننا أن نفكِّر بتلك الأفكار، التي موضوعها فوق الطبيعة، من دون أن نقع في تناقض، فيكون عليه عندئذ أن يعترف، من أجل قانونه العملي الخاص ومن أجل المهمة الملقاة بذلك على عاتقه، ـ إذاً من اعتبارٍ أخلاقي ـ بأن تلك الأفكار حقيقية، وإلا وقع هو نفسه في تناقض مع ذاته.

(*) جاء في الطبعة الأولى والثالثة Pflicht (الواجب) وليس Absicht (القصد/النية) كما وردت في الطبعة الثانية المعتمدة هنا.

(13) إنها ثقة بوعد القانون الأخلاقي؛ ولكن ليس أنه وعدٌ متضَّمن فيه، بل أنا الذي أضعه فيه بدافعٍ أخلاقي كافٍ. وهذا يعود إلى أنه لا يمكن أن تُفْرض غاية نهائية من قِبَل أي قانون للعقل، من دون أن يَعِدَ هو في الوقت نفسه، ولو بصورة غير أكيدة، بإمكانية الوصول إليها، وهو بذلك يبرِّر اعتقادنا بصحة الشروط الوحيدة التي يستطيع عقلُنا أن يفكر فيها لنفسه. وتعبِّر كلمة إيمان ـ fides ـ عن ذلك أيضاً؛ غير أن ما قد يدعو إلى الشك هو فقط، كيف أن هذه الكلمة وهذه الفكرة الخاصة، قد دخلت على الفلسفة الأخلاقية، وكانت قد أُدخلت لأول مرة مع المسيحية، وأن لا يكون اعتناقها لها ربما أكثر من تقليد متملِّق للغتها. لكنها ليست الحالة الوحيدة التي قامت فيها هذه الديانة الجديرة بالإعجاب بإثراء الفلسفة بمفاهيم للأخلاقية أكثر تعييناً ونقاءً عما كان بإمكان الفلسفة أن توفره، وذلك بخطاب [المسيحية] بالغ البساطة. والآن وبما أن هذه [المفاهيم] قد أصبحت متوفرة، فقد قام العقل بالموافقة عليها **بحرية** وأخذ بها كمفاهيم كان باستطاعته هو أن يصل إليها بنفسه، كما كان ممكناً له، لا بل واجباً عليه أن يدخلها [على الفلسفة].

ليست من موضوعات المعرفة الممكنة أو الظن (وفي الحالة الأخيرة، لا سيما في الأمور التاريخية، يجب أن يسمَّى سرعة تصديق وليس إيماناً) هو إذاً أخلاقي بشكل كامل. هو اعتقادٌ حرٌ ليس بصحة ما نعثر له على براهين قطعية لمَلَكة الحكم المعيِّنة نظرياً، ولا لما نعتبر أنفسنا مرتبطين به، وإنما لما نقرِّره من أجل هدفٍ، وفق قوانين الحرية؛ غير أن هذا لا يكون ـ كما هي الحال بالنسبة إلى الظن ـ من دون أساسٍ كافٍ، بل يكون مؤسَّساً كما في [464] حالة العقل (وإن يكن في ما يخص استخدامه العملي لا غير) وبشكل **يفي بالمراد منه**: والسبب في ذلك أنه، لو لم يكن الأمر كذلك، لما كان لطريقة التفكير الأخلاقي أيُّ جَلَد صلب أثناء مواجهته مع مطالبة العقل النظري ببراهين (حول إمكانية موضوع الأخلاق)، بل لَرَاح يتأرجح بين الأوامر الأخلاقية والشكوك النظرية. وأن يكون المرء **مشكِّكاً**، فهذا يعني أن يتشبَّث بالمسلَّمة [القائلة]: لا تصدِّق أبداً الشهادات. أما **غير المؤمن**، فهو ذاك الذي ينكر على أفكار العقل كل قيمة، لأن حقيقَتَها فاقدةٌ لكل أساسٍ نظري. هو يحكم إذاً قطعياً. غير أن **عدم إيمان** قطعي لا يمكن أن يوجد سويَّة مع مسلَّمةٍ أخلاقية سائدة في طريقة التفكير الأخلاقي (لأنه ليس باستطاعة العقل أن يأمر باتباع غاية عُرفت بأنها ليست سوى أضغاث أحلام)؛ أما في ما يتعلق **بإيمان الشك**، الذي يشكِّل له نقص القناعة وفق مبادئ العقل النظري عقبةً فقط، فيستطيع إدراكٌ نقدي لحدود هذا الأخير أن ينزع عن سلوكه ذاك التأثير ويُحلَّ محلَّه مصادقةً يغلب عليها [الطابع] الأخلاقي.

* * *

إننا لو أردنا أن نُدخل على الفلسفة مبدأ آخر بمثابة بديلٍ [465] عن بعض المحاولات الفاشلة فيها، وأردنا أن يكون له تأثير، فإنه لَمِنْ دواعي بالغ الرضا لنا أن نرى كيف ولماذا كان لا بدَّ أن تُخفق تلك المحاولات.

الله، الحرية وخلود النفس هي تلك المهام التي هدفت استعدادت الميتافيزيقا كافةً نحو حلِّها، بما هي غايتها الأخيرة والوحيدة. فقد كان يُظنَّ أن عقيدة الحرية هي ضرورية كشرط سلبي فقط للفلسفة العملية، وفي المقابل أن عقيدة [وجود] الله وطبيعة النفس، وكلتاهما تقعان في مجال الفلسفة النظرية، لا بدَّ أن تُعرض كل منهما بحد ذاتها وعلى انفراد، ومن ثمَّ كمرتبطتين بما يأمر به القانون الأخلاقي (الممكن فقط تحت شرط الحرية)، وعلى [أساس] ذلك يقام دين. ولكن سرعان ما يَثْبت لنا أن هذه المحاولات لا بدَّ أن تفشل. والسبب في ذلك أننا لا نستطيع بأي شكل من الأشكال أن نكوِّن مفهوماً معيَّناً عن كائن أصيل انطلاقاً من مجرَّد مفاهيم أنطولوجية للأشياء بعامة، أو من وجود كائنٍ ضروري، بواسطة محمولات تُعطى في التجربة ويمكن بالتالي أن تخدم في المعرفة؛ أما ذلك المفهوم الذي أُسّس على تجربةٍ غائيةٍ طبيعيةٍ للطبيعة، فليس قادراً بدوره على تزويد الأخلاق ببرهان كاف، وبالتالي [ببرهان] على معرفة إله. كما أن معرفة النفس عن طريق التجربة (التي لا نستطيع أن نقوم بها إلا في هذه الحياة) لم تستطع أن تزوِّدنا بمفهوم عن طبيعتها الروحية الخالدة، يكون بالتالي كافياً للأخلاق. **فاللاهوت وعلم الأرواح** ـ كمشكلات [466] علمية من بين علوم العقل النظري ـ لا يمكن أن تُقام على أساس أي معطيات ومحمولات تجريبية، لأن مفهومها فضفاض على جميع مَلَكات المعرفة لدينا. ـ ولا يمكن أن يتمَّ تعيين هذين المفهومين: الله وكذلك النفس (في ما يتعلق بخلودها) إلا بمحمولات، حتى وإن لم تكن ممكنة، إلا انطلاقاً من أساس فوق ـ حسي، إلا أنه يجب عليها أن تُثبِتَ حقيقتها في التجربة؛ لأنه لا يمكنها أن تجعل معرفةً بكائنات فوق ـ حسية بشكل كامل ممكنةً، إلا بهذه الطريقة. ـ والمفهوم الوحيد من هذا النوع الذي نلقاه في العقل البشري هو مفهوم حرية الإنسان الخاضع للقوانين الأخلاقية

وكذلك للغاية النهائية، التي يفرضها عليه العقل وفق [هذه القوانين]؛ وهذه القوانين وهذه الغاية هي خليقةٌ بأن تُنْسَبَ، الأولى إلى مُبدع الطبيعة والثانية إلى الإنسان، تلك الخصائص التي تتضمَّن الشرط الضروري لإمكانية الاثنين [الله والنفس]؛ وعلى هذا الشكل نستطيع أن نستنتج وجود وكذلك طبيعة تلك الكائنات التي، لولا ذلك، لكان من الممكن أن تبقى محجوبة عنا كلّياً.

إذاً يرجع سبب إخفاق العزم في البرهان على [وجود] الله وخلود [النفس] إلى أنه لا يمكن أن تتحقق أيةُ معرفةٍ بما هو فوق ـ حسي بهذه الطريقة (المفاهيم الطبيعية). أما أن نجده، في المقابل، ناجحاً بالطريقة الأخلاقية (طريقة مفهوم الحرية)، فهذا [467] يعود إلى أن فوق ـ الحسي، وهو هنا موجود في الأساس (الحرية)، لا يوجِدُ مادةً لمعرفة فوق ـ حسي آخر (الغاية النهائية الأخلاقية وشروط إمكانية تحقيقها) بواسطة قانون العلِّية النابع منه فحسب، بل يوجِد حقيقته في الأفعال أيضاً، بما هي شيء للواقع. غير أنه، ولهذا السبب بالذات، لا يستطيع أن يعطي إلّا أساساً لبرهان يكون صالحاً من منظور عملي فقط (وهذا هو الشيء الوحيد الذي يحتاج إليه الدين أيضاً).

ومع ذلك يبقى دوماً لافتاً للانتباه كثيراً أن تكون فكرة الحرية، من بين أفكار العقل الثلاث الخالصة: **الله، الحرية وخلود [النفس]**، هي المفهوم الوحيد لفوق ـ الحسي الذي يُثبِت (بواسطة العلّيَّة المفكَّر بها فيه) حقيقته الموضوعية في الطبيعة عبر تأثيره الممكن فيها، وبهذا بالذات يجعل ربطَ الفكرتين الأخريين بالطبيعة، ولكن أيضاً [ربط الأفكار] الثلاث معاً بدينٍ، أمراً ممكناً؛ [واللافت للانتباه أيضاً] أن يكون لنا في ذاتنا مبدأٌ قادرٌ على تعيين فكرة فوق ـ الحسي فينا ـ وبذلك [تعيينها] هي نفسها خارجاً عنا أيضاً ـ للوصول إلى معرفة، حتى وإن كانت ممكنة من وجهة نظر عملية فحسب، كان لا بد للفلسفة النظرية البحتة (التي

لم يكن بوسعها أن تزوِّدنا بأكثر من مفهوم سلبي للحرية أيضاً) إلا أن تَيْأسَ من الوصول إليها. فينتج من هنا أنه بإمكان مفهوم الحرية (بما هو مفهوم أساسي للقوانين العملية غير المشروطة اطلاقاً) أن [468] يوسِّع العقل إلى ما وراء تلك الحدود التي ليس لأيّ مفهومٍ طبيعي (نظري) أملٌ في غير أن يبقى محصوراً داخلها.

ملاحظة عامة حول الغائية

لو كان السؤال: ما هي المرتبة التي تدَّعيها الحجة الأخلاقية لنفسها التي تبرهن عن وجود الله كموضوع إيمان فقط للعقل المحض عملياً(*) من بين الحجج الأخرى في الفلسفة، لكان من السهل تقديرٌ لكامل ما لهذه الأخيرة فيظهر من ذلك أن ليس في الأمر هنا خيار، بل إنه يجب على مَلَكتنا النظرية أن تتخلَّى من نفسها أمام نقدٍ غير منحاز عن جميع ادعاءاتها.

وعلى كل اعتقاد أن يؤسَّس بالمرتبة الأولى على شيء حقيقي إذا أُريد له ألَّا يكون من دون أساس اطلاقاً؛ ومن هنا لا يكون في البرهان سوى فرق واحد قوامه الوحيد هو في أن نعرف هل نستطيع أن نؤسس على هذا الشيء الحقيقي اعتقاداً بصحة النتيجة التي تمَّ استخلاصها منه، على أن يكون [هذا الاعتقاد] بمثابة **علم** بالنسبة إلى المعرفة النظرية، أم هو مجرد **إيمان** بالنسبة إلى المعرفة العملية. فكل ما هو من باب الوقائع إما أن يكون تابعاً **للمفهوم الطبيعي** الذي يبيِّن واقعيته في موضوعات الحواس المعطاة (أو الممكن أن تعطى) قبل أي من المفاهيم الطبيعية، أو [يتبع] **مفهوم الحرية**، الذي يثبت واقعيته بشكل كاف بواسطة علِّية العقل بالنسبة إلى بعض التأثيرات التي يحدثها في عالم الحواس

(*) في الطبعة الأولى «العملي» (praktische) وفي الطبعتين الثانية والثالثة «عملياً» (praktisch).

والتي يفترضها في القانون الأخلاقي على وجهٍ لا يقبل الردّ. ويكون مفهوم الطبيعة بدوره (وهو يعود إلى المعرفة النظرية فقط) [469] إما [مفهوماً] ميتافيزيقياً و**قبلياً** بشكل كامل، أو طبيعياً، أي **بعدياً** لا يستطيع العقل أن يفكِّر فيه إلا بواسطة تجربة معيَّنة. فالمفهوم الميتافيزيقي للطبيعة إذاً (الذي لا يفترض أية تجربة معيَّنة) هو [مفهوم] أنطولوجي.

ويكون البرهان **الأنطولوجي** عن وجود الله، الذي ينطلق من مفهوم كائن أصيل، إما برهاناً ينطلق من محمولاتٍ أنطولوجية نستطيع بها وحدها أن نفكِّر بأنه معيَّن تعييناً كلياً ويستنتج أن وجوده ضروري بشكل مطلق، أو برهاناً ينطلق من الضرورة المطلقة لوجود شيء ما، كائناً أياً كان، ويستنتج محمولات الكائن الأصيل: وفي الحقيقة إن الضرورة غير المشروطة لوجود كائن أصيل هي من صلب مفهومه، فلا يكون [كائن مثل هذا] مشتقاً، وكذلك أيضاً التعيين الكامل بواسطة مفهومه(*) (كي نستطيع تمثُّل هذا الوجود). وقد ظن البعض أنهم قد حصلوا على هذا المطلب أو ذاك في الفكرة الأنطولوجية عن **كائن أكثر حقيقة من الكائنات كافة** وهكذا أُقيم برهانان ميتافيزيقيان.

لقد استنتج البرهان الذي وضع له أساساً مفهوماً ميتافيزيقياً بحتاً للطبيعة (وهو البرهان المسمَّى أنطولوجياً بالمعنى الدقيق للكلمة) من مفهوم الكائن الأكثر حقيقة من الكائنات كافة ضرورة وجوده المطلقة؛ لأنه (هكذا يقولون) لو لم يكن موجوداً لَنَقَصه واقع، هو الوجود. ـ واستنتج البرهان الآخر (ويسمَّى أيضاً البرهان الميتافيزيقي ـ **الكوزمولوجي**) من ضرورة وجود شيءٍ ما (الأمر الذي لا بدَّ من التسليم به، لأن وجوداً يعطى لنا في وعي الذات) تعيينَه معيَّناً تعييناً كاملاً، أما ما هو ضروري على وجه الإطلاق

(*) جاء في الطبعة الأولى «المفهوم البحت» (den bloβen Begriff).

(وهذا يعني ما يجب أن نعرفه **نحن** عن أنه كذلك، وبالتالي **قبلياً**) فيجب أن يكون معيناً تعييناً كاملاً **بواسطة مفهومه**؛ لكن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا في شيء أكثر حقيقة من الكائنات كافة. ولسنا بحاجة هنا إلى الكشف عن سفسطة هذين الاستنتاجين، وقد تمَّ [470] ذلك في مكان آخر(*)؛ وإنما يكفي أن نلاحظ أن براهين كهذه، حتى وإن كان بالإمكان الدفاع عنها بشتَّى أنواع الحذق الجدلي، إلا أنها لن تتجاوز أبداً حدود المدرسة لتصل إلى الجمهور ولن يكون لها أقلُّ تأثير على الفهم السليم البسيط.

إن البرهان المؤسَّس على مفهوم طبيعي لا يمكن أن يكون إلا تجريبياً ومع ذلك يجب أن يؤدي إلى ما وراء وما فوق حدود الطبيعة كونه مجموع مواضيع الحواس، لا يمكن أن يكون إلا ذلك [البرهان] المشتقَّ من **غايات** الطبيعة. ولا شك في أن هذا المفهوم لا يمكن أن يكون معطى **قبلياً**، وإنما عبر التجربة فقط لكنه رغم ذلك يَعِدُ بمفهوم كهذا عن الأساس الأصيل للطبيعة الذي يليق وحده من بين كل تلك المفاهيم التي نستطيع أن نفكر فيها، بما هو فوق-حسي، أعني مفهوم عقل أسمى كعلّة للعالم؛ وهو يحقِّق بالفعل هذا الوعد بشكل كامل وفق مبادئ مَلَكة الحكم المفكِّرة فينا، أي وفق تكوينة قدرتنا (البشرية) على المعرفة. - ولكن هل باستطاعة برهان كهذا - انطلاقاً من هذه المعطيات عينها - أن يَمُدَّنا أيضاً بمفهوم كائن **أسمى**، أي كائن مستقلٍ عاقلٍ مثل مفهوم إلهٍ، أي مبدعٍ لعالم تحت قوانين أخلاقية، وبالتالي معيَّن إلى حدّ كافٍ لفكرة غاية نهائية لوجود العالم - هذا سؤال يتوقَّف عليه كل شيء، سواء طالبنا بمفهوم عن الكائن الأصيل من قبيل كامل معرفتنا للطبيعة، أو بمفهوم عملي من أجل الدين.

(*) ورد ذلك في الكتاب الثاني، الفصل الثالث، الفقرات 4 و5 من:
Immanuel Kant, *Critik der Reinen Vernunft.*

إن هذه الحجة المأخوذة من الغائية الطبيعية جديرةٌ بالاحترام. فهي تؤثر بشكل واحد على طريقة إقناع الفهم العادي وفهم المفكِّر الأكثر حذقاً؛ ولقد جنى ريماروس(*) لنفسه شرفاً [471] خالداً في كتابه الذي لم يتجاوزه أحد حتى الآن، حيث يُسهب بالكلام عن أساس هذا البرهان بالدقة والوضوح المعهودين فيه. - ولكن كيف يكون لهذا البرهان مثل هذا التأثير على النفس، خاصة أثناء حكم صادر عن عقل بارد (إذ قد يُحسب من باب الإقناع ما يأتي غب النفس من إثارة العاطفة وارتقاء الروح بفعل معجزات الطبيعة) فيحمل إلى موافقة هادئة ومن دون تحفُّظ؟ وليست الغايات الطبيعية لتشير كلها إلى عقل لا يُسبر غوره في علّة العالم؛ فهي حقيقةً غير كافية للقيام بذلك لأنها لا تلبّي حاجة العقل الذي يطرح أسئلة. (إنه يسأل) حقيقةً: ما الهدف من تلك الأشياء التي يظهر فيها فنٌّ في الطبيعة؟ وما هو الإنسان نفسه الذي علينا أن نتوقف عنده على أنه الغاية النهائية للطبيعة التي باستطاعتنا أن نفكر فيها، ما الهدف من وجود هذه الطبيعة بأسرها، وما هي الغاية النهائية لفن بهذه العظمة والتنوع؟ أن تكون خُلقت للاستمتاع بها، لمشاهدتها، للتأمل فيها والإعجاب بها (وهذا أمر، إن وقفنا عنده لن يكون سوى متعة من نوع خاص)! هل يكون هذا هو الغاية النهائية التي من أجلها وجد العالم والإنسان نفسه؟ لا يمكن أن يكفي كل ذلك العقل لأنه يفترض قيمةً شخصية، يستطيع الإنسان وحده أن يهبها لنفسه كشرط لا يستطيع الإنسان ووجوده أن يكونا غاية نهائية إلا باكتماله. وفي غياب هذه [القيمة] (وهي وحدها القابلة لأن يكون

(*) هو هرمان صموئيل ريماروس (Herman Samuel Reimarus /1694-1768) صاحب كتاب *Wolfebüttel Fragments* الذي نشره ليسِّينغ بعد وفاة ريماروس، ثم كتاب *Die Vornehmsten Wahreiten der Naturlischen Religion* (1754) الذي نشر صيته، وهو الذي يشير إليه كَنْت هنا.

لها مفهوم معيَّن) لن تستطيع غايات الطبيعة أن تلبِّي مطلبه، خاصة لأنها لا تستطيع أن توفِّر أي مفهوم **معيِّن** عن الكائن الأسمى بصفته الكائن الكافي لكل شيء (ولهذا بالذات هو وحيد، يستحق أن يسمَّى **الأسمى** بالمعنى الحصري) وللقوانين التي بموجبها يكون عقلٌ علَّة العالم.

[472] إذاً، أن يقوم البرهان الطبيعي ـ الغائي بعملية الإقناع وكأنه في الوقت نفسه برهان لاهوتي، فهذا لا يأتي عن الجهد(*) المبذول سعياً وراء أفكار غايات الطبيعة بقدر ما يؤخذ بكثير من أسس تجريبية أخرى للبرهان عن عقلٍ أسمى؛ وإنما يتسرَّب إلى النتيجة ويختلط بها خلسةً أساس البرهان الأخلاقي الحاضر في كل إنسان والمحرك له في أعمق أعماقه والذي تُنسب بموجبه للكائن الذي يظهر في غايات الطبيعة مصحوباً بفنٍ لا يستطيع عقل أن يدركه، غايةٌ نهائية وبالتالي حكمةٌ (حتى ولو لم يكن مبرراً له أن يفعل ذلك من قبيل إدراك تلك الغايات)، وبهذا نكمل تلك الحجة تعسفيّاً في ما يتعلق بالثغرات التي كانت لا تزال عالقة بها. إذاً، ليس بالفعل سوى أساس البرهان الأخلاقي الذي ينتج قناعة، وهي لا تكون إلا باعتبار أخلاقي يشعر كل إنسان في أعمق أعماقه بتوافق معه. أما فضل [البرهان] الطبيعي ـ الغائي الوحيد فهو أنه يقود النفس حينما تتأمل العالم على طريق الغايات، وبهذا [يوجهها] نحو مبدع أخلاقي **عاقل** للعالم، لأن الإشارة الأخلاقية إلى غايات وفكرة هكذا مشرِّع ومدع للعالم كمفهوم غائي(**) يبدو وكأنها أخذت تتطور من ذاتها عن أساس البرهان، على الرغم من أنها في الحقيقة مجرَّد إضافات.

(*) في طبعة أكاديمية برلين «الاستخدام» (Benützung) بدلاً من «الجهد» (Bemühung) هنا.

(**) جاء في الطبعتين الأولى والثالثة «لاهوتي» (theologisch) بدلاً من «غائي» (teleologisch) هنا.

ونستطيع في الخطاب العادي أن نقف عند هذا الحد. ففي الواقع يصعب بشكل عام على الفهم العام والسليم أن يميِّز ـ إذا كان هذا التمييز بحاجةٍ إلى الكثير من التفكير ـ المبادئ المختلفة التي يخلط الواحد منها بالآخر وهي من طبائع متباينة، بينما هو لا يستطيع أن يستنتج بالفعل استنتاجاً صحيحاً إلا وفق واحد منها فقط. وأساس البرهان الأخلاقي على وجود الله لا **يكمِّل في** الحقيقة البرهان الطبيعي ـ الغائي فحسب فيجعل منه برهاناً مكتملاً؛ وإنما هو برهان خاص **يعوِّض** عن النقص في القناعة [473] الناتجة عن هذا [البرهان] الأخير. وذلك لأن [البرهان الطبيعي ـ الغائي) لا يستطيع أكثر من أن يوجِّه العقل في حكمه على أساس الطبيعة وعلى النظام الحاصل فيها صدفة، لكنه أهلٌ بكل إعجاب، والذي لا نعرفه إلا عن طريق التجربة، [يوجهه] نحو علِّية علّةٍ تحتوي على أساسه وفق غايات (علَّة يجب علينا أن نفكر بها كعلَّة عاقلة [وذلك] بموجب تكوينة مَلَكاتنا المعرفية)، وبتوجيهها انتباهه نحوها تجعله أكثر استعداداً لتقُّبل البرهان الأخلاقي. ذاك أن ما يقتضيه هذا المفهوم الأخير هو على درجة من الاختلاف الجوهري عن كل ما يمكن أن تحتوي عليه وتلقِّنه مفاهيم الطبيعة، بحيث يكون بحاجة إلى أساس برهان وإلى برهان يكونان مستقلَّين كل الاستقلال عن [البراهين] السابقة، فيمكن عندئذ أن يزوَّد بمفهوم كائن أصيل كافٍ للاهوت ولاستنتاج وجود [هذا الكائن]. ـ ويحتفظ البرهان الأخلاقي بكامل قوَّته (وهو الذي لا يبرهن على وجود الله حقيقةً إلا من منظور عملي، إلا أنه يبقى مع ذلك ضرورياً بالنسبة إلى العقل)، حتى لو لم نجد في العالم أية مادة، أو فقط مادةً ملتبَسَة، تخدم الغائية الطبيعية. وباستطاعتنا أن نفكِّر بأن كائناتٍ عاقلة قد تجد نفسها محاطة بطبيعة لا تُظهر أي أثر واضح لتنظيم، بل مجرد آثار فعل آلية بسيطة للطبيعة الفجَّة، وبما أن تلك الآثار لا تبيِّن بمناسبة التغيير الذي يطرأ على بعض

الأشكال والعلاقات سوى غائية تظهر صدفة، لذا يبدو وكأن لا أساس لاستنتاج [وجود] كائن عاقل، وحيث لا يكون عندئذ أي داعٍ لاستنتاج غائية طبيعية. ومع ذلك فإن العقل ـ من دون أن يتلقّى هنا أي إرشاد من المفاهيم الطبيعية ـ سوف يجد في مفهوم الحرية وفي الأفكار الأخلاقية المؤسَّسة عليه أساساً كافياً من منظور عملي كي يأخذ بمفهوم كائن أصيل منسجم معها، أي على [474] أنه أُلوهية، وبالطبيعة (حتى طبيعة وجودنا نفسه) على أنها غاية نهائية وفق قوانين الحرية والأفكار الأخلاقية كمسلَّمات، وهذا كله بالنسبة إلى أمر العقل العملي الذي لا غنى عنه. ـ وتوجد بالفعل في العالم الحقيقي للكائنات العاقلة فيه مادةٌ وفيرة [للقول] بغائية طبيعية (حتى ولو كانت غير ضرورية) تخدم الحجة الأخلاقية لتحصل على تأكيد لها بقدر ما يتسنَّى للطبيعة أن تقيم من مثائل لأفكار العقل (الأخلاقية). لأن مفهوم علَّة أسمى ذات إدراك (وإن كان بعيداً عن أن يكون كافياً للاهوت) لن يكتسب من جراء ذلك ما يكفي من الواقعية لمَلَكة الحكم المفكِّرة؛ لكنه ليس ضرورياً من أجل تأسيس البرهان الأخلاقي عليه؛ كما أن هذا لا يخدم استكمال ذاك كبرهان، وهو بحد ذاته لا يمتُّ فعلاً إلى الأخلاقية بصلة، بواسطة استنتاج متواصل وفق مبدإ وحيد. وإن مبدأين مختلفين بهذا القدر، كما هي الطبيعة والحرية لا يمكن أن يعطيا إلا نوعين مختلفين من البراهين لأن محاولة إقامة البرهان انطلاقاً من الطبيعة سيكون غير كاف لما يجب البرهان عليه.

ولو أن أساس البرهان الطبيعي ـ الغائي كافٍ للبرهان المنشود، لكان حقَّق مطلب العقل النظري أيَّ تحقيق؛ لأنه عندئذ كان سيبعث الأمل لإقامة تصوُّف(*) (هكذا كان سيتوجب علينا فعلاً أن نسمِّي المعرفة النظرية للطبيعة الإلهية ولوجود الله، التي

(*) «حكمة إلهية» (Theosophie).

ستكون عندئذ كافية لشرح تكوينة العالم وتعيين القانون الأخلاقي في الوقت نفسه). وبالطريقة نفسها، لو كان علم النفس كافياً لأن يوصلنا إلى معرفة خلود النفس، لكان علم الأرواح(*)، الذي [475] يرحِّب به العقل النظري ممكناً هو أيضاً. إلا أن كليهما، ومهما كانت درجة غرور تطلُّعنا نحو المعرفة، لا يُشبعان رغبة العقل في ما يتعلَّق بالنظرية التي يجب أن تكون مؤسَّسةً على معرفة طبيعة الأشياء. أما السؤال حول ما إذا لم يكن بإمكانهما أن يحققا بشكل أفضل هدفهما النهائي الموضوعي، الأولى كلاهوت والثانية كأنثروبولوجيا، وكلتاهما معاً على أنهما مؤسَّستان على المبدإ الأخلاقي، أي على مبدإ الحرية وبالتالي بانسجام مع الاستخدام العملي للعقل، فهذا سؤال آخر ليس من الضروري أن نتتبَّعه هنا.

غير أن أساس البرهان الطبيعي ـ الغائي لا يكفي للّاهوت، لأنه لا يعطي، وليس باستطاعته أن يعطي، أي مفهوم عن الكائن الأصيل معيَّن بشكل كافٍ لهذا الغرض، مفهوم يجب أن يؤخذ من طرف مختلف كلياً، أو أن يعوِّض عن النقص الموجود فيه بإضافة تعسُّفية. إنكم تستنجون من الغائية الكبيرة للأشكال الطبيعية ومن علاقاتها وجودَ علَّة عاقلة للعالم؛ ولكن ما هي درجة هذا العقل؟ لا شك في أنكم لا تستطيعون الاعتداد بأنكم تستنتجون العقل الأكبر الممكن؛ لأنه سوف يتطلب ذلك منكم حقيقة أنكم تستطيعون أن تروا عقلاً أكبر من ذلك [العقل] الذي تدركون عناصر البرهان عليه في العالم، لا يمكن أن يُفكَّر فيه، الأمر الذي يعني أنكم تنسبون إلى أنفسكم العلم الكلّي. وبالطريقة نفسها أنتم تستنتجون من عظمة العالم عظمة قدرة مبدعه؛ ولكن عليكم أن تعرفوا بأن ليس لهذا سوى معنى نسبي إذا ما قورن بقدرتكم على الإدراك، وأنه، بما أنكم لا تستطيعون معرفة كل ما هو

(*) حرفياً: «علم الأرواح» (Pneumatologie).

ممكن بحيث تقارنونه بعظمة العالم كما ترونها، فإنكم لا تستطيعون استنتاج قدرة مبدعه الكلية من مقياس صغير كهذا، إلخ... إذاً أنتم لن تصلوا بهذه الطريقة إلى أي مفهوم معيَّن، خليق باللاهوت عن الكائن الأصيل؛ فمثل هذا المفهوم لا يمكن [476] العثور عليه حقيقةً إلا في مفهوم كلِّية الكمالات الموحَّدة في عقل، والذي، لهذا السبب، لن تُسعف أيضاً(*) معطيات **تجريبية** بحتة في الحصول عليه. ولكن من دون مفهوم محدَّدٍ كهذا لن تستطيعوا حتى استنتاج كائن عاقل أصيل **واحد**، وإنما تستطيعون فقط أن تفترضوا وجوده (أياً كان الغرض من ذلك). ـ أما الآن، فمما لا شك فيه أنه من الممكن التسليم معكم بأنه يحق لكم (بما أن العقل ليس له أن يعترض اعتراضاً مؤسَّساً مقابل ذلك) أن تضيفوا تعسُّفياً [بالقول]: حيث توجد كل هذه الكمالات، سيكون باستطاعتنا حقاً أن نفترض أن كل الكمالات، تأتي مجموعة في علَّة واحدة للعالم، لأن العقل سيتدبَّر أمره بطريقة أفضل، نظرياً وعملياً على حد سواء، بوجود مبدإ معيَّن على هذا الشكل. ولكن مع ذلك لا يحقُّ لكم أن تتبجحوا بأنكم قد برهنتم على هذا المفهوم للكائن الأصيل، لأنكم لم تفترضوا [وجوده] إلا من أجل استخدام أفضل للعقل. إذاً كل نواحكم أو سخطكم العقيم بسبب التدنيس المزعوم(**) لتماسك سلسلة استنتاجاتكم بوضعها موضع شك هو عنترية مغرورة ترمي إلى قلب الشك المجاهر به بحرية بوجه حجتكم إلى شك في الحقيقة المقدسة، وذلك فقط لكي تتسلَّل تحت هذا الغطاء تفاهة حجتكم فلا يلاحظها أحد.

وفي المقابل، إن الغائية الأخلاقية المؤسسة على أسس ليست أقل ثباتاً من تلك المؤسسة عليها الغائية الطبيعية، والتي

(*) جاء في الطبعتين الأولى والثالثة «أنتم» (euch) بدلاً من «أيضاً» (auch) هنا.

(**) جاء في الطبعة الأولى «لا طائل تحتها» (vergeblich) بدلاً من «المزعوم» (vorgeblich) هنا.

تستحق أن تكون لها الأفضلية عليها كونها تقوم **قبلياً** على مبادئ لا يمكن فصلها عن عقلنا، إنما تصل إلى ما هو مطلوب لإمكانية [إقامة] لاهوت، أي إلى **مفهوم** معيَّن للعلَّة الأسمى كعلَّة للعالم وفق قوانين أخلاقية، ومن هنا فإنها تقودنا نحو علّة قادرة على إرضاء غايتنا النهائية الأخلاقية. ولهذا تكون صفاتٌ ليست بأقل من أن تكون العلم بكل شيء، القدرة على كل شيء، الحضور في كل مكان، إلخ... تابعةً لها كصفات طبيعية خاصة بها والتي [477] يجب أن تفكر فيها على أنها مرتبطة بالغاية النهائية الأخلاقية التي لا نهاية لها وبالتالي مناسبةً لها(*)، فتستطيع هي وحدها عندئذ أن تزوِّدنا بمفهوم مبدع **أوحد** للعالم، يصلح لأن يكون ملائماً للاهوت.

وعلى هذا النحو يقود لاهوتٌ أيضاً مباشرة نحو **الدين، أي إلى معرفة واجباتنا كأوامر إلهية**؛ لأن معرفة واجبنا و[معرفة] الغاية النهائية المفروضة علينا فيه بواسطة العقل إنما كانت هي الوحيدة التي استطاعت أن تُنتج بشكل معيَّن مفهوم الله، المفهوم الذي لا ينفصل في أصله عن الالتزام تجاه هذا الكائن، بينما في المقابل حتى وإن كان بالإمكان العثور على مفهوم الكائن الأصيل بشكل محدد بالطريق النظري وحده (أي على مفهومه كمجرد علَّةٍ للطبيعة) لكان من الصعب جداً ـ وربما حتى من المستحيل ـ أن ننسب إلى هذا الكائن بواسطة براهين يقينية علَّة وفق قوانين أخلاقية، اللهمَّ إلا بإقحامها بطريقة تعسُّفية. ومن دون ذلك لن يستطيع ذلك المفهوم اللاهوتي المزعوم أن يبني أساساً للدين. وحتى لو كان بالإمكان تأسيس دين على هذا النحو النظري فإنه سوف يكون، في ما يخص الاقتناع (علماً بأن فيه يقع ما هو جوهري بالنسبة

(*) جاء في الطبعة الأولى «مرتبطة بها» (verbunden mit ihm) بدلاً من «بالتالي مناسبة لها» (mithin ihm adäquat) هنا.

إليه)، مختلفاً بالفعل عن ذلك [الدين] الذي يكون فيه مفهوم الله والاقتناع (العملي) بوجوده ناجماً عن الأفكار الأساسية للأخلاق. لأنه لو كان علينا أن نفترض القدرة الكلية والعلم بكل شيء، إلخ.. لمبدع العالم كمفاهيم معطاة لنا من طرف آخر ثمَّ يكون علينا أن نطبِّق بكل بساطة مفاهيمنا عن الواجبات على علاقاتنا به، لما كان باستطاعتها إلّا أن تحمل بكل وضوح مظهر الإكراه والإخضاع القسري؛ بينما في المقابل، إذا كان الاحترام الشديد [478] للقانون الأخلاقي يصوِّر لنا بطريقة كاملة الحرية، بحسب أمر عقلنا الخاص بنا، الغاية النهائية لمصيرنا، فإننا سوف نرضى بنوع من الرهبة الصادقة المختلفة كلياً عن الخوف المَرَضي، في تطلعاتنا الأخلاقية بعلِّية تنسجم معها ومع تطبيقها ونُخضِع لها أنفسنا طواعية[14].

ولو سألنا أنفسنا: ما الذي يحوجنا إلى لاهوت بشكل عام، لظهر بوضوح أنه لن يكون من أجل توسيع أو تقويم معرفتنا للطبيعة ولا من أجل أية نظرية أخرى على العموم، بل من أجل الدين فقط لا غير، أي لأنه ضروري للاستعمال العملي، أي الأخلاقي للعقل من منظور ذاتي. ولو وجدنا الآن أن الحجة الوحيدة التي تؤدي إلى مفهوم معيَّن لموضوع اللاهوت هي نفسها أخلاقيةٌ أيضاً، فعندئذ لن[*] تأخذنا الدهشة فقط، بل إننا حتى لن

---

(14) إن الإعجاب بالجمال وكذلك أيضاً التأثر بغايات متعددة للطبيعة كهذه التي تستطيع نفسٌ مفكرة أن تشعر بها، حتى قبل حصولها على تصوُّر واضح عن مبدع عاقل للعالم، لها في ذاتها ما يشبه شعوراً دينياً. فهي تبدو في أول الأمر وكأن لها تأثيراً بواسطة نوع من الحكم الخاص بها مثيلاً بالحكم الأخلاقي، على الشعور الأخلاقي (اعتراف بالفضل والاحترام تجاه علة مجهولة منا) وبالتالي، بإثارتها لأفكار أخلاقية، على النفس، حينما توصي بذلك الإعجاب المرتبط بمصلحة أكبر بكثير من ذلك الذي يستطيع الاعتبار النظري البحت أن ينتجه.

(*) إضافة في الطبعتين الثانية والثالثة.

نشكو من أي نقصٍ في الاعتقاد حقيقة ـ انطلاقاً من أساس البرهان هذا بالنسبة إلى القصد النهائي للاهوت نفسه ـ إذا ما قبلنا بأن حجةً كهذه تكفي للبرهان على وجود الله من أجل تعييننا الأخلاقي فقط، أي من منظور عملي، وأن التأمل فيه نظرياً لا يبرهن بأي شكلٍ على قوّته أو أنه يقوم بتوسيع مجاله الخاص به. [479] وسوف تضمحلُّ الدهشة أيضاً أو التناقض المزعوم بين إمكانية لاهوتٍ تمَّ تأكيده هنا، وما قاله نقد العقل النظري حول المقولات ـ أي إن باستطاعتها أن تُنتج معرفةً بمجرَّد ما طُبِّقت على مواضيع الحواس، وبكل تأكيد ليس على ما هو فوق ـ حسي ـ إذا رأينا أنها تستعمل هنا من أجل معرفة الله، ولكن ليس بقصدٍ نظري (بالنسبة إلى ما هي طبيعته في ذاتها التي لا يمكن سبرها) بل بقصد عملي ليس إلَّا. ـ ولكي أضع حداً، بهذه المناسبة، لسوء الفهم الذي لَحِق بتعاليم النقد البالغة الضرورة، ولكن التي تضع أيضاً العقل ضمن حدوده ـ رغم أنف الدوغمائي الأعمى ـ أُضيف هنا التوضيح التالي:

حينما أنسب **قوّةً محرِّكة** إلى جسم، أكون قد فكّرت فيه بواسطة مقولة **العلِّية**، وبهذه الطريقة أكون قد **عرفته** في الوقت نفسه، أي إنني أعيِّن مفهومه كموضوع على العموم بواسطة ما يخصُّه هو في ذاته (كشرط لإمكانية هذه العلاقة) كموضوع للحواس. لأنه لو كانت القوة المحركة التي أنسبها إليه(*) قوةً طاردة، لأصبح له (حتى إن لم أضع بعد بقربه جسماً آخر يمارس عليه تلك القوة) موضع في المكان، بالإضافة إلى امتداد، أي إلى مكان فيه نفسه، إلى جانب امتلائه هو نفسه بواسطة القوى الطاردة التي لأجزائه، وفي النهاية بواسطة قانون هذا الامتلاء (وهو [القانون القائل]: إن درجة طرد هذه القوى يجب أن تتناقص

(*) جاء في الطبعة الأولى «إليها» (ihnen) بدلاً من «إليه» (ihm) هنا.

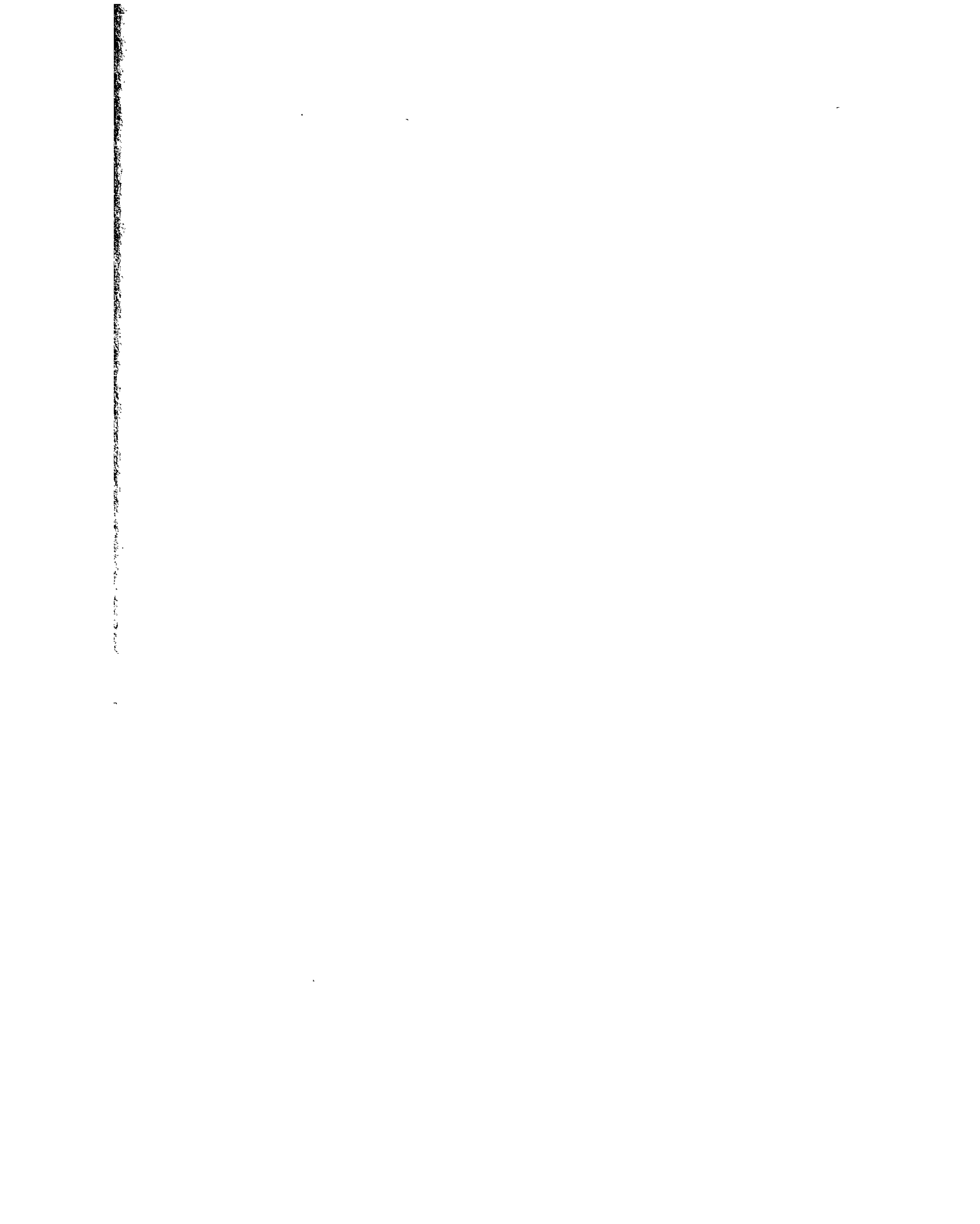
بالنسبة نفسها التي يزداد بها امتداد الجسم ويزداد المكان الذي يملأه بتلك الأجزاء نفسها بواسطة هذه القوة). ـ وفي المقابل، إذا فكرت بكائن فوق ـ حسي **كمحرِّكٍ أول**، وبالتالي بواسطة مقولة العلِّية بالنسبة إلى تعيين العالم ذاته (حركة المادة) فإنه لا يُفرض [480] عليّ أن أفكر بأنه موجود في موضع ما في المكان حتى ولا أنه ممتدّ، لا بل حتى لا يجوز لي أن أفكر بأنه موجود في الزمان أو مع شيء آخر في وقت واحد. إذاً ليس لدي أي تعيينات تجعلني أفهم شرط إمكانية الحركة بواسطة هذا الكائن كأساس. ينتج عن ذلك أنني لا أعرف إطلاقاً هذا الكائن بواسطة محمول العلة وحده (على أنه أول(*) المحركات)، وإنما لديّ تصورٌ فقط عن شيء، يحتوي على أساس الحركات في العالم وعن علاقته هو بهذه [الحركات] كعلَّةٍ لها، وبما أنها لا تزوِّدني بأي شيء آخر في ما يخص طبيعة الشيء الذي هو علَّة، فإنها تُبقي مفهوم هذه [العلة] فارغاً كلياً. وسبب ذلك هو أنني أستطيع من دون شك أن أتقدم منطلقاً من محمولات تجد موضوعها في العالم الحسي فقط، فأصل إلى وجود شيء يجب أن يحتوي على سبب العالم الحسي نفسه، ولكن ليس إلى تعيين مفهومه ككائن فوق ـ حسي، الذي يُبعد كل تلك المحمولات. فمقولة العلّية إذاً، في حال عيَّنتها بواسطة مفهوم **محرِّكٍ أول**، لن تجدي أي نفع لمعرفة ما هو الله؛ ولكن ربما ألقى نصيباً أكبر من النجاح لو اتخذت من النظام في العالم فرصة لا **لأفكّر** فقط بعلِّيته كشيء يخص **عقلاً** أسمى، بل أيضاً لكي **أعرفه** بواسطة هذا التعيين للمفهوم المذكور، وعندئذ سوف يسقط شرط المكان والزمان المربك. إن الغائية(**) الكبيرة في العالم تلزمنا بكل تأكيد على **التفكير** بعلَّةٍ أسمى تكون علِّيتها

(*) جاء في الطبعة الأولى «الأول» (ersten) بدلاً من «أول» (ersteren) هنا.

(**) جاء في الطبعة الأولى «العلاقة الغائية» (Zweckverbindung) بدلاً من «الغائية» (Zweckmässigkeit) هنا.

علَّة عقل، لكن ذلك لا يخوِّلنا بأن **ننسب** إليها هذا الأخير (هكذا مثلاً أن نضطرَّ إلى التفكير بأزلية الله على أنها وجود في كل الأزمنة وإلا لن نستطيع أن نكوِّن أي مفهوم آخر عن الوجود البحت ككبرٍ [481] أي كمدَّة؛ كما لن نستطيع أن نفكِّر الحضور الإلهي في كل مكان كوجود في كل مكان بحيث نستطيع أن نفهم الحضور المباشر بالنسبة إلى الأشياء، الواحد خارج الآخر، من دون أن يكون متاحاً لنا رغم ذلك أن ننسب أحد تلك التعيينات لله كشيء معروف فيه). وإذا عيَّنتُ علِّية الإنسان في ما يتعلَّق ببعض الناتجات التي لا يمكن شرحها إلا بواسطة غائية عمدية، على أنها عقله، فلن يضحي ضرورياً أن أقف عند هذا الحد، وإنما أستطيع أن أنسب إليه هذا المحمول كصفة خاصة به، معروفة تمام المعرفة، وهكذا تتمُّ معرفتي له. وذلك لأنني أعرف أن عياناتٍ تعطى لحواس الإنسان وأن العقل يضعها تحت مفهوم وبالتالي تحت قاعدة؛ وأن هذا المفهوم لا يحتوي إلا على الصفة المشتركة (مع طرح الخاصِّ جانباً) وأنه إذاً استدلالي. [وأعرف أيضاً] أن القواعد لوضع تمثُّلات معطاة تحت وعي بشكل عام، يجب أن تكون أعطيت من [العقل] قبل تلك العيانات، إلخ... إذاً أنسب تلك الصفة الخاصة إلى الإنسان كصفة خاصة أستطيع بواسطتها أن **أعرفه**. ولكن إذا أردت الآن أن **أفكِّر** بكائن فوق-حسي (الله) كعقلٍ، فهذا ليس مسموحاً لي به فقط لاعتبارات استعمال عقلي، وإنما هو أمر لا بدَّ منه. أما أن ننسب إليه عقلاً وأن نتبجَّح بأننا نستطيع **معرفته** بواسطته كما لو أنه إحدى صفاته الخاصة، فهذا لا يجوز بأي شكل من الأشكال. لأنه عليَّ في هذه الحالة أن ألقي جانباً بجميع تلك الشروط التي بموجبها وحدها أعرف عقلاً وبالتالي أنني لا أستطيع بالفعل أن أحمل على موضوع فوق-حسي محمولاً لا يخدم سوى تعيين الإنسان، وبالتالي لا يمكن حقيقة معرفة ما هو الله بواسطة علِّية معيَّنة على هذا النحو. وهذا ما يحدث أيضاً بالنسبة إلى جميع

المقولات التي لا يمكن أن يكون لها أي معنى في ما يخص المعرفة ـ [482] في المنظور النظري ـ إلا إذا تمَّ تطبيقها على موضوعات التجربة الممكنة. ـ غير أنني، وبتمثيل بعقل، أستطيع، لا بل يجب علي أن أفكِّر، من وجهة نظر أخرى محددة، بكائن فوق ـ حسي أيضاً ولكن دون أن أريد بذلك معرفته نظرياً؛ أما إذا كان هذا التعيين لعلِّيته يخص تأثيراً في العالم يحتوي على نيَّةٍ ضرورية أخلاقياً، ولكن يتعذَّر على الكائن الحسي الوصول إليها، فعندئذ تكون معرفتنا لله ولوجوده (اللاهوت) ممكنة بواسطة صفات وتعيينات علِّيته التي يمكن التفكير بأنها فيه بالتمثيل لا غير، الأمر الذي له ـ في ما يتعلق بالجانب العملي ـ كل الحقيقة المطلوبة، ولكن أيضاً **بالنسبة إلى ذلك فقط** (إلى الناحية الأخلاقية). ـ ومن هنا يمكن بكل تأكيد أن يوجد لاهوت ـ أخلاقي؛ فمما لا شك فيه أن الأخلاق يمكن أن تبقى قائمة مع قاعدتها ولكن ليس مع القصد النهائي الذي تفرضه هي نفسها، من دون لاهوت، إلا إذا تخلَّت عن العقل في ما يخصه. أما أخلاق لاهوتية ([أخلاق] العقل المحض) فغير ممكنة، لأن القوانين التي لا يصدرها العقل بنفسه بأصالة، والتي لا يدفع إلى اتباعها أيضاً بصفته مَلَكةً عملية محضة، لا يمكن أن تكون أخلاقية. مثلما أن علم فيزياء لاهوتي يكون أيضاً ضرباً من المستحيل لأنه لا يقدم قوانين طبيعية، وإنما أوامر إرادة عليا. وفي المقابل يمكن لاهوتاً طبيعياً (بكلام أدق: طبيعي ـ غائي) أن يخدم على الأقل كتمهيدٍ للاهوت بالمعنى الصحيح وذلك بإتاحة الفرصة ـ في ما يعود إلى الغايات الطبيعية التي تقدِّم مادةً غنيةً منها ـ لنشأة فكرة غاية نهائية لا تستطيع الطبيعة أن تقدمها؛ إنه يستطيع حقاً أن يشعرنا بالحاجة إلى غائيةٍ تعيِّن تعييناً كافياً مفهوم الله بهدف استعماله عملياً من قبل العقل، إلا أنه لا يُنتجه ولا يؤسسه بشكلٍ كافٍ على ما لديه من عناصر برهان خاصة به.



ثبت المصطلحات

آلية	Mechanism
أبلغ	Mitteilen
اتفاق	Einstimmung
اتفاق، موافقة	Beistimmung
أثر، نتيجة	Wirkung
احترام	Achtung
إحساس	Empfindung/ Wahrnehmung
أخلاق	Moralität/ Sittlichkeit
إدراك	Auffassung
أدرج	Subsumieren
إرادة	Wille
أساس، سبب	Grund
استعمال ـ استخدام	Gebrauch
استقلال	Autonomie
استنباط	Deduktion
استنبط	Ableiten
أشياء	Sachen
أصدر حكماً، حكم	Beurteilen
اعتبار	Betrachtung
اعتداد، زعم	Anspruch
إعجاب	Bewunderung
إلتزام	Verbindlichkeit
ألم	Unlust
أمر، وصية	Gebot

Möglichkeit	إمكان ـ إمكانية
Hervorbringen	أنتج
Eindruck	انطباع
Glaube	إيمان
Bewegungsgrund	باعث/ محرك
Beweis	برهان
A posteriori	بعدياً
Einrichtung	بنية
Affect	تأثير
Kontemplation	تأمل
Spekulativ	تأملي، نظري
Erfahrung	تجربة
Empirisch	تجريبي
Analytik	تحليل
Transzendental	ترانسندنتالي
Beschaffenheit	تركيبة، تكوينة
Synthetisch	تركيبي
Gesetzgebung	تشريع
Bestimmung	تعيين (أحياناً مصير)
Vorstellung	تمثُّل
Analogie	تمثيل
Häteronomie	تنافر
Widerspruch	تناقض
Organization	تنظيم
Aufklärung	تنوير
Übereinstimmung	توافق، اتفاق
Kultur	ثقافة، حضارة
Nötigung	جبر/ إلزام
Dialektik	جدل، ديالكتيك
Körper	جسد
Gemeinschaft	جماعة
Ästhetisch	جمالي
Gattung	جنس
Modalität	الجهة

Argument	حجة
Freiheit	حرية
Gemeinsinn	حس عام
Sinnlichkeit	حساسية
Zirkel	حلقة مفرغة
Leben	حياة
Eigenschaft	خاصية
Leitfaden	خط هادٍ
Triebfeder	الدافع
Subjekt	ذات
Geschmack	ذوق
Verbindung	رباط، ترابط
Geschicklichkeit	رشاقة
Annehmlichkeit	الرضا
Wohlgefallen	رضا
Begehren	رغبة، شهوة
Erhaben	سام
Glückseligkeit	سعادة
Erhabenheit	السمو
Allgemein	شامل، بوجه عام
Person	شخص
Erklärung	شرح، تفسير
Bedingung	شرط
Gesetzmässig	شرعي، وفق قانون
Gesetzmässigkeit	شرعية
Fühlen	شَعَرَ
Ding	شيء
Ding an sich	شيء في ذاته
Schema	شيما (ملمح)
Allgemeingültigkeit	صلاحية شاملة
Figurx/ Form	صورة، شكل
Formal	صوري، شكلي
Notwendigkeit	ضرورة
Erscheinung/ Phänomenon	ظاهرة

Gefühl	عاطفة/ شعور
Sinnenwelt	عالم محسوس
Verstandeswelt	عالم معقول
Ausdruck	عبارة
Satz	عبارة، قضية
Genie	عبقري، عبقرية
Darstellung	عرض
Erörterung	عرض، توضيح
Vernunft	عقل
Gemeine Vernunft	عقل مشترك
Ursache	علة
Endursache	العلة النهائية
Kausalität	عليّة
Praktisch	عملي
Gewalt/ Zwang	عنف
Anschauung	عيان
Bestimmen	عيَّن أو حدد
Teleologie/ Zweckmässigkeit	غائية
Naturzweck	غاية طبيعية
Endzweck	الغاية النهائية
Instinkt	غريزة
Unbedingt	غير مشروط
Unbestimmt	غير معين
Selbsttätigkeit/ Spontaneität	فاعلية تلقائية
Individuum	فرد
Überschwenglich	فضفاض
Handlung	فعل
Tätigkeit	فعل، عمل
Wollen	فعل الإرادة
Gedanke	فكرة
Idee	فكرة/ مثال
Kunst	فن
Dichtkunst	فن الشعر
Bildhaürkunst	فن النحت

Verstand	فهم
Begreifen	فهم، أدرك
An sich selbst	في ذاته
Bestimmbarkeit	قابلية للتعيين
Regel	قاعدة
Gesetz	قانون
A priori	قبلياً
Absicht	قصد
Endabsicht	القصد النهائي
Wert	قيمة
Mannigfaltigkeit	كثرة (أحياناً تعددية)
Würde	كرامة
All	كل، كل واحد
Totalität	كلية
Allheit	كلية، شمول
Vollkommenheit	كمال
Materie	مادة
Grundsatz/ Prinzip	مبدأ
Genuss	متعة
Lust	متعة/ لذة
Idealism	مثالية
Rein	محض، خالص
Einbildungskraft	مخيّلة
Angenehm	مرض
Maxime	مسلّمة
Zufälligkeit	مصادفة
Absolut	مطلق
Erkenntnis	المعرفة
Intellektuell	معقول
Bedeutung	معنى
Begriff	مفهوم
Kategorie	مقولة
Angemessen	ملائم
Vermögen	ملكة (أحياناً قدرة)

Urteilskraft	مَلَكة الحكم
Begehrungsvermögen	مَلَكة الرغبة
Erkenntnisvermögen	مَلَكة المعرفة
Gewächsreich	مملكة النبات
Regulativ	منظِّم
System	منظومة، مذهب
Interesse	منفعة
Nutzbarkeit	منفعة، فائدة
Gegenstand	موضوع
Objekt	موضوع، شيء
Neigung	ميل
Produkt	ناتج
Gemuet	نفس/ ذهن
Kritik	نقد
Gegensatz	نقيض
Antinomie	نقيضة
Art	نوع، طريقة
Noumenon	نومنون
Gesinnung	نية
Baukunst	هندسة
Pflicht	واجب
Wirklichkeit	الواقع الفعلي
Real	واقعي
Sollen	وجب، ينبغي
Dasein	وجود
Existenz	الوجود
Einheit	وحدة
Mittel	وسيلة
Bewusstsein	وعي/ شعور
Gesetzlich	وفق قانون، قانوني

المراجع

I ـ العربية

كتب

بدوي، عبد الرحمن. **إمانويل كنت**. الكويت: وكالة المطبوعات، 1977.

ـــــــ. **إمانويل كنت: فلسفة القانون والسياسة**. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.

برهييه، إميل. **تاريخ الفلسفة**. ترجمة جورج طرابيشي. ط 2. بيروت: [دار الطليعة]، 1993.

كنت، إيمانويل. **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة عبد الغفار مكاوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

ـــــــ. **نقد العقل المحض**. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

II ـ الأجنبية

Books

Alain. *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*. Paris: P. Hartmann, 1946.

Batteux, Charles. *Les Beaux arts réduits à un même principe*. Paris: Durand, 1746.

Brankel, Jürgen. *Kant et la faculté de juger*. Paris; Budapest; Torino: L'Hamattan, 2004. (La Philosophie en commun)

Burke, Edmund. *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen*. Riga: Hartknoch, 1773.

Cohen, Hermann. *Kants Begründung der Ästhetik*. Berlin: F. Dümmler, 1889.

Deleuze, Gilles. *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*. Paris: PUF, 1971.

Erdmann, Benno. *Kant's Kriticismus in der Ersten und in der Zweiten Auflage der Kritik der Reinen Vernunft*. Leipzig: L. Voss, 1878.

Frederick II (king of Prussia). *Oeuvres de Frédéric le Grand*.

Herder, Johann Gottfried. *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Riga: J. F. Hartknoch, 1793-1797. 10 vols. in 5.

Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*.

____. *The History of England*. London: Printed for M. Miller, 1754-1762. 6 vols.

Kant, Immanuel. *Briefwechsel*. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer. 2. erw. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1972. (Philosophische Bibliothek; Bd. 52 a/b)

____. *Critica della capacita di giudizio*. Trad. L. Amoroso. 4 ed. Milano: [BUR], 2004.

____. *Critik der Praktischen Vernunft*. Riga: J. F. Hartknoch, 1788.

____. *Critik der Reinen Vernunft*. Riga [Lativa]: J. F. Hartknoch, 1781.

____. ____. 2. hin und weider verb. Aufl. Riga: J. F. Hartknoch, 1787.

____. *Critique de la faculté de juger*. Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié; traduit de l'allmand par Alexandre J.-L. Delamarre... [et al.]. [Paris]: Gallimard, 1985. (Collection folio. Essais; 134)

____. ____. Traduit et introduit par Alexis Philonenko. Paris: J. Vrin, [1968].

____. *Critique of Judgment*. Translated with an Introduction by J. H. Bernard. New York: Hafner Publishing Co., 1951. (The Hafner Library of Classics; 14)

____. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. G. Lehmann. Leipzig: Verlag von F. Meiner, 1927. (Philosophische Bibliothek; Bd. 39b)

____. *Kritik der* Urteilskraft. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg:

Felix Meiner, 1924. (Philosophische Bibliothek; Bd. 39a)

____. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Kingsberg: F. Nicolovius, 1797.

____. *Werkausgabe*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkam, 1977. 12 vols.

vol. 10: *Kritik der Urteilskraft*.

Lehmann, Gerhard. *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1939. (Neue Deutsche Forschungen Abt.: Philosophie... Hrsg. von Hans R. G. Günther; Bd. 34)

Windelband, Wilhelm. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 15. Aufl. Tübingen: Mohr, 1957.

Withof, Johann Philipp Lorenz. *Academische Gedichte*. Leipzig: [n. pb.], 1782.

Periodicals

Tonelli, Giorgio. «La Formazione del testo della kritik der urteilskraft.» *Revue internationale de philosophie*: no. 30, 1954.



الفهرس

- غ -

- ف -



آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الكون الأنيق
تأليف: برايان غرين
ترجمة: د. فتح الله الشيخ

الأديان العامة في العالم الحديث
تأليف: خوسيه كازانوفا
ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة ـ جامعة البلمند

عنف اللغة
تأليف: جان جاك لوسركل
ترجمة: د. محمد بدوي

حالة ما بعد الحداثة
تأليف: ديفيد هارفي
ترجمة: د. محمد شيّا

مرايا الهوية
تأليف: جان ـ فرانسوا ماركيه
ترجمة: كميل داغر

نقد مَلَكة الحكم



بإمكانك أن تكون مع كَنْت أو أن تكون ضده ولكنك لا تستطيع أن تتفلسف بدونه. ومهما يكن، فهذا الكتاب أو النقد الثالث هو بمثابة حجر الغَلَق في المنظومة الفلسفية الكَنتية. إنه يثير القضايا التي بقيت موضوع ملَكَة العقل الثالثة: ملَكَة الحكم، وذلك بعد أن تأسست المعرفة النظرية بالطبيعة (**نقد العقل المحض**) وأقيم يقين الفعل الأخلاقي (**نقد العقل العملي**). ولهذه المَلَكَة مبدأ قبلي، هو الاستقلالية الذاتية، ولها حقول، أيضاً، ليست موضوعَ النقدين السابقين واعتُبرت في الماضي خارج تأثير الفلسفة، لكنها في صلب اهتمام النقد الترانسندنتالي:

الجميل والسامي، الشعور باللذة والألم، الرغبة والغائية، بصفتها نتاج الفعل الإنساني، أكانت فناً أو غاية أو إيماناً. من هنا كان لا بد من البحث في الفنون والعبقرية واللذة والبراهين عن وجود الله... فجاء هذا النقد كحلقة بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الحرية، تتوثق فيه صفة فلسفة كَنْت الرئيسية، أي مدنيَّتها.

إن صدور هذه الترجمة هو إعلان عن جهدٍ مُتأن، كبير، سيتواصل في إصدار أمهات الفلسفة باللغةً العربية. وسيبقى، وراء ذلك، أملُ المنظمة العربية للترجمة في أن تقدّم للقارئ العربي ترجماتٍ يمكنه اعتمادها والاطمئنان إليها.

- **إمانويل كَنْت** (1724 - 1804): أبرز الفلاسفة الذين أقاموا الفلسفة الترانسندنتالية التي جعلت من «الفلسفة الألمانية» أهم التيارات الفلسفية، وهو تيار يعود في الأيام الحاضرة إلى الانتشار.
- **غانم هنا**: أستاذ الفلسفة في جامعة بريمن / ألمانيا وجامعة دمشق وجامعة الكويت.

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

www.alexandra.ahlamontada.com

ISBN 9953-0-0481-1
9 799953 297940

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها